

BESTIARIO MÍNIMO: ANIMALIDAD, HUMANIDAD Y DOMESTICACIÓN EN
LOS INICIOS DE LA EDAD MODERNA EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA

A Dissertation

by

GUILLERMO GARCÍA UREÑA

Submitted to the Office of Graduate and Professional Studies of
Texas A&M University
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Chair of Committee,	Alberto Moreiras
Committee Members,	Manuel Broncano
	Richard Curry
	Hilaire Kallendorf
	Teresa Vilarós
Head of Department,	José Villalobos

August 2018

Major Subject: Hispanic Studies

Copyright 2018 Guillermo García Ureña

ABSTRACT

This research analyzes the concepts of humanity and animality in the Hispanic Early Modern period from an interpretation of the social processes of exclusion and domination as processes of animalization and domestication.

This interpretation follows the problematization of humanities and interdisciplinarity posed by Animal Studies. This interdisciplinarity combines ethics, literature, politics, and ethology. Also, this work is inspired by the literary genre of bestiaries, in which both the notion of animal and the disciplinary division are blurred and shown as constructs. This research analyzes four «beasts» or specimens (animal, human, canine, marrano).

The first specimen is the animal, which is defined in the Modern Period in opposition to the human. This definition operates negatively: the animal is defined by human characteristics allegedly absent in animals. In this analysis I criticize the animal as an abstract and singular concept, in favor of a non-dichotomous definition of human and other life forms.

I analyze the human specimen from the humanist project and the humanities, on one hand, and from the Conquest of the Americas and the evangelization of the indigenous population, on the other.

In the case of the canine specimen I focus on its position of a threshold, in between human society and natural world. In this study I explore the implications of this intermediate position that has been interpreted as both the dangers of savage inhumanity and the liberation of social limitations.

The forth specimen, the marrano, it is a paradigmatic form of animalization. It gives a special perspective not only because Marrano is an anti-Semitic term in relation to pigs, but also because it indicates the process of the communitarian closure based on an identity and how this closure operates either by conversion/assimilation the different, or by its expulsion/persecution.

The conclusion of this research can be summarized in the rejection of the modern concept of the animal, and in the transformation of humanities, considering animals and the contemporary posthumanist historical context. Likewise, I conclude in favor of the inclusion of animals into the juridical system of guarantees in a non-anthropomorfizing form.

RESUMEN

El propósito general de esta investigación es analizar los conceptos de humanidad y animalidad en la Edad Moderna hispánica desde una interpretación de los mecanismos de exclusión y dominación de ciertos grupos sociales como procesos de animalización y de domesticación.

Este trabajo se inscribe en la problematización de las humanidades y de la interdisciplinariedad que suponen los *Animal Studies*, en el entrecruce de elementos morales, literario-fantásticos, político-programáticos y etológico-constatables. Para ello, este trabajo se inspira en el formato de los bestiarios, donde no se puede asumir ni el objeto «animal» ni la división disciplinar, y analizará cuatro ejemplares (animal, humano, canino y marrano) desde su consideración como constructos.

El primer caso tratado es el animal. El concepto de animal se define en la Modernidad por oposición al de hombre, en una definición negativa, esto es, privándole de las características atribuidas al hombre. En este ejemplar analizaré las fallas del concepto abstracto singular «animal» en dirección a una definición no dicotómica de lo humano y de otras formas de vida.

El segundo caso es el humano, que se analizará desde el proyecto del humanismo y los saberes humanísticos, y desde la Conquista de América y la evangelización de los indígenas.

El tercer caso es el canino, del que se fijará la atención en su posición liminar, entremedias del mundo social y humano, y del mundo natural y animal, y los usos e interpretaciones que ha suscitado, bien como un recordatorio de la salvaje inhumanidad, bien como un ejemplo liberatorio de las limitaciones sociales.

El cuarto caso, el marrano, muestra de un modo paradigmático la animalización, no sólo porque «marrano» sea un término derogatorio antisemítico referido al animal porcino, sino porque muestra la animalización como un proceso de cierre comunitario basado en una identidad y la conversión/asimilación o expulsión de lo diferente.

La conclusión se condensa en el rechazo del concepto moderno de animal y en la transformación de las humanidades considerando a los animales y al contexto posthumanista que vivimos. Asimismo, se concluye la necesidad de incorporación de los animales al sistema jurídico de garantías desde la no-antropomorfización de los animales.

DEDICATION

To Gaucho, genuine source of inspiration for this dissertation

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank my committee chair, Dr. Alberto Moreiras, and my committee members, Dr. Manuel Broncano, Dr. Richard Curry, Dr. Hilaire Kallendorf, and Dr. Teresa Vilarós, for their guidance and support throughout the course of this research.

Thanks also go to my friends and colleagues at the two sides of the Atlantic whose conversations have been very enriching during my doctoral education: José, David, María, Michela, Maddalena, Ricardo, Dinah, Adam, Claire, Alejandro, Peter, Lucas, Fernando, Camila, Cris y Sara, among many others.

Finally, I would also like to thank my family for their everlasting support and good advices during my entire life. This dissertation, among many other achievements, would had not been possible without them. Especially, without the love and care of my wife, Belén, I would not had been able to became who I am today. She, as well as Bruno and Gaucho, always reminded me where are the most important things in life.

CONTRIBUTORS AND FUNDING SOURCES

This work was supervised by a dissertation committee consisting of Professor Alberto Moreiras [advisor], Professor Richard Curry, Professor Hilaire Kallendorf and Professor Teresa Vilarós of the Department of Hispanic Studies at Texas A&M University and Professor Manuel Broncano, Department of Humanities at Texas A&M International University.

Graduate study was supported by the Texas A&M Dissertation Fellowship 2017-2018, and by a Graduate Teaching Assistantship at the Department of Hispanic Studies (Fall 2013 – Spring 2017).

All work conducted for this research was completed by the student independently.

TABLE OF CONTENTS

	Page
ABSTRACT.....	ii
RESUMEN.....	iv
DEDICATION.....	vi
ACKNOWLEDGEMENTS.....	vii
CONTRIBUTORS AND FUNDING SOURCES.....	viii
TABLE OF CONTENTS.....	ix
CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN.....	1
I.1. Bestiario.....	4
I.2. Domesticación.....	12
CAPÍTULO II ANIMAL.....	17
II.1. Domesticación.....	22
II.2. Estudios y disciplinas.....	29
II.3. Las humanidades y lo animal.....	32
II.4. El animal como el objeto oculto de la filosofía.....	37
II.4.1. Pobre de mundo.....	42
II.4.2. Devenir-animal.....	48
II.4.3. Juego de lenguaje y forma de vida.....	51
II.4.4. Criterio fisiológico.....	55
II.4.5. El rostro del (aún más) otro.....	59
II.5. Zoofilosofía.....	63

	Page
CAPÍTULO III HUMANO.....	67
III.1. <i>Der Humanismus</i>	69
III.2. <i>Studia humanitatis</i>	72
III.3. Humanistas y sofistas.....	77
III.4. El hombre del contexto del humanismo.....	83
III.5. Ovejas o perros cochinos.....	89
III.6. <i>Humanitas et animalitas</i>	99
III.7. <i>Studia humanimalitatis et litterarum</i>	108
CAPÍTULO IV CANINO.....	115
IV.1. Los filósofos perros.....	122
IV.2. Discernimiento óntico y vuelco a la pregunta ontológica.....	131
IV.3. El perro ante las guerras intestinas y la tiranía.....	135
IV.4. El perro y la conquista.....	145
IV.5. Canes bergantes.....	153
IV.6. Recapitulación, o de la <i>philokynía</i>	162
CAPÍTULO V MARRANO.....	165
V.1. El doble marco de lo marrano: objeto teórico y perspectiva teórica.....	167
V.2. El origen de un nombre sucio.....	178
V.3. Rizoma marrano.....	186
V.3.1. Esporas marranas en Maimónides: vivir según la Ley.....	191
V.3.2. Esporas marranas en la poesía medieval: el secreto de la canción.....	193
V.3.3. Esporas marranas en la literatura del Siglo de Oro: salar al puerco.....	196
V.3.4. Espora marrana final: los marranos en fuga.....	198
V.4. Pensamiento marrano.....	204
CAPÍTULO VI CONCLUSIÓN.....	208
BIBLIOGRAFÍA.....	224

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

En el prefacio a *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault cuenta que su libro surgió del asombro al leer un texto de Jorge Luis Borges, «El idioma analítico de John Wilkins», en el que se cita un catálogo de animales de «cierta enciclopedia china». Este catálogo, que contiene categorías como «embalsamados», «lechones», «fabulosos», «perros sueltos», «innumerables», «que de lejos parecen moscas», entre otros, es asombroso no porque los animales allí contenidos sean especialmente extraños, sino por el criterio de clasificación mismo, por la imposibilidad de pensar de ese modo. Aparte de si el catálogo es un absurdo o es una chanza de Borges, presenta el interrogante de si hay modos de pensar y de ver el mundo tan distantes (y no sólo en el sentido geográfico) que no podamos sino verlos como incongruentes o inconsistentes. Este trabajo surge de otro tipo de asombro, resultante del conflicto que aparece al contraponer las fábulas, metamorfosis y alegorías animales, abundantes y fecundas en la cultura clásica grecolatina y en el mundo hispánico medieval y moderno temprano, con el pensamiento moderno científico y racionalista acerca de los animales, ajeno a tales florituras artísticas. El asombro aquí no viene por un cambio de paradigma, sino por el hecho reiterado de excluir del horizonte de sentido a los animales, de modo que o bien lo que muestran los escritos clásicos y premodernos son meras figuras literarias, o bien lo que tratan los escritos modernos son

objetos de teoría y de intercambio como mercancías. Asimismo, ninguna de estas perspectivas daba cuenta de mis experiencias con animales, en concreto de dos tipos de experiencias, una cotidiana y otra excepcional. La primera viene de los perros que acompañan la vida de uno y que si bien no tienen la elocuencia de las fábulas, tampoco son meros objetos de teoría, sino que reclaman atención y muestran unas preferencias muy marcadas, diferentes en cada individuo. La segunda se origina en el enigmático momento del encuentro con otro animal silvestre –ciervos, zarigüeyas y zorros en mi caso– en mitad de un camino, quietos mirándonos, como a la espera de algo. Hay una fenomenología de ese cruce de miradas que es difícil no interpretar desde la fenomenología del rostro de Emmanuel Levinas, especialmente con estos animales cuya vida se quita con tremenda ligereza e impunemente.

La interrogación que surge de este asombro apunta en dos direcciones que en cierto sentido son la misma: no sólo se trata de un conocimiento más adecuado de una serie de entes (por caso, los animales), sino también y especialmente de cómo ciertos presupuestos conforman y presentan unos objetos dentro de un marco discursivo determinado. En la medida en que se interroga con radicalidad esta segunda dirección el conocimiento que proporciona la primera se tambalea y pierde consistencia. Este proceso bien puede resultar en la sedimentación de otros presupuestos y con ello de otro marco discursivo, pero esto sucede a una escala que desborda la individual; lo que sí puede suceder es que la radical interrogación en la segunda dirección señale el

agotamiento de un marco discursivo y quizá el ejercicio de pensamiento ayude a consumir tal agotamiento. La creciente aparición de trabajos en *Animal Studies* (inicialmente una rama derivada de los estudios culturales), así como la extensión de movimientos de protección de los animales a diversos grados de radicalización, sumado a la creciente amenaza de extinción de numerosas especies, puede ser un indicativo de la crisis de la conceptualización moderna acerca los animales. De entre todas las reflexiones realizadas sobre la cuestión animal en las últimas décadas, tiene un lugar fundamental en mi acercamiento a la cuestión la compilación de diversos trabajos publicados como *El animal que luego estoy si(gui)endo* de Jacques Derrida. Este libro tiene la virtud de criticar con radicalidad la validez del concepto mismo de «animal», así como de poner en cuestión los presupuestos del humanismo, como se tratará en los siguientes capítulos.

En este horizonte interpretativo general se encuentra el presente trabajo, con la vista puesta en los inicios de la Edad Moderna, en concreto la hispánica. El contexto hispánico del tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna presenta múltiples materiales para su investigación en este campo, que en distinto grado trataré en este trabajo, como la animalización de la otredad (minorías religiosas en la península, indígenas en los territorios de ultramar), las implicaciones ecológicas de la conquista americana, o la importancia de los debates teológicos, jurídicos y médicos acerca de la naturaleza del ser humano generados en torno al tratamiento de los indios. Asimismo, he construido este

escrito a dos niveles: como género literario de bestiario y como interpretación de los procesos de persecución, exclusión y expulsión de minorías étnicas y religiosas como casos de animalización y de domesticación.

I.1. Bestiario

En el nivel de la estructura textual me he inspirado en el género de los bestiarios. Por «bestiario» no hay que entender aquí el uso laxo que se da al hablar del conjunto de animales presentes en una obra o autor, de modo que se pueda hablar del bestiario de Nietzsche o de Borges mismo. El sentido relevante para este trabajo es el que comprende el bestiario como un género literario-filosófico y/o artístico-pictórico. Con esta parca definición preliminar se distinguen obras que sólo tienen texto, otras con texto e imágenes y otras que sólo presentan imágenes, y bajo la adjetivación de literario-filosófico debe entenderse que no pretende ser ficción narrativa como obviamente tampoco puede entenderse en términos de descripción positiva científica. Asimismo es insatisfactoria la definición que privilegie lo «moralizante» ya que no incluye a todas las obras de este género (Malaxecheverría, 22).

Una definición que puede servir para los fines de este trabajo sería comprender el bestiario como una colección de criaturas que muestra sus características o potencias desde una perspectiva o conjunto de perspectivas moralizantes, poético-míticas, cómicas, históricas, bíblicas y protocientífico-taxonómicas, sea por medio de imágenes

y/o descripciones y relatos. Nótese que utilizo «criaturas» y no «animales» porque algunos bestiarios incluían plantas y piedras (denominados *lapidarios*), así como en ocasiones al hombre, cuya animalidad es cuanto menos controvertida.

Es crucial sopesar bien la diferencia entre la amplitud de perspectivas que hay en el contexto de los bestiarios por contraposición con el camino que seguirá el pensamiento mecanicista moderno. Es común considerar esta contraposición como un cambio de paradigma que ejemplifica el «desencantamiento del mundo», por usar la expresión de Max Weber, esto es, un proceso de secularización, así como el paso de la comprensión del mundo mediante cualidades esenciales a una reducción matemático-cuantitativa, expresada en el abandono del aristotelismo en pos de la mecánica newtoniana. Sin embargo, más allá de interpretaciones simplificadoras que ven este cambio de paradigma como un abandono de las supersticiones medievales, no se suele tener en consideración que este cambio supuso la expulsión del campo del sentido a todo aquello que no sea el hombre (y, por supuesto, Dios). A grandes rasgos se puede decir que a partir del mecanicismo los animales carecen de historia, de lenguaje, de individualidad, de sensaciones, entre otras muchas más notas características. Precisamente en el contexto de crisis ecológica mundial antes referido como el horizonte interpretativo general de este trabajo, estas notas características de la pretendida exclusividad humana están siendo objeto de continuo debate y revisión, siendo posible quizá por primera vez hacer una genealogía de la conceptualización moderna dicotómica

entre lo humano y lo animal. En este sentido, tratar de pensar como lo hace un bestiario, más allá de la curiosidad y de la risa como en la enciclopedia china del relato de Borges, obliga a pensar la consistencia de las categorías que normalmente asumimos de un modo naturalizado, justamente apuntando que no se trata fundamentalmente de si la descripción del animal es adecuada o no, sino de que el marco discursivo o teórico constituye el objeto de discurso; en otros términos: no hay objeto que no presuponga un marco teórico por vago o sencillo que sea. El problema de la cuestión animal está, por tanto, en un plano objetual y en un plano metodológico o teórico.

En suma, la inspiración que tomo del género del bestiario se basa en la no asunción del objeto «animal», no por restablecer una suerte de mitología o folclore acerca de propiedades sobrenaturales de una serie de criaturas, sino para pensar, más allá de la relación humano-animal en un sentido histórico-sociológico, la manera en que las diversas conceptualizaciones acerca de los seres vivos han devenido en la oposición humano/animal. En este sentido son insuficientes los estudios acerca de los animales desde una división disciplinar estricta, sea la historia, la literatura o incluso la biología, pese a que sigan siendo fundamentales, ya que estas presuponen el objeto del que hablan, cuando el objeto mismo está siendo reconstruido performativamente en cada uso. En cambio, si se mira retrospectivamente, el género bestiario no asume de un modo claro ni el objeto «animal» ni la división disciplinar. Esta cuestión doble, de objeto y de método, va a ser una de las líneas rojas fundamentales que desarrollaré en el transcurso

de este trabajo y que tendrá una íntima conexión con el estatuto de las humanidades y la filosofía. Por ello, a lo largo de los próximos capítulos se verán entrecruzadas cuestiones de índole histórica, de literatura, mitología e iconografía, de historia de la filosofía, de biología y etología, así como de índole metadisciplinar. Asimismo, la inspiración en el bestiario como género tiene mucho que ver con la materialidad misma del formato libro del bestiario medieval, hecho con piel de animal –pergamino–, lo cual genera un cuadro relacional entre la captura simbólica de la bestia y el aspecto táctil del acto de la lectura y el parecido de la piel del que lee el libro, como ilustra el marco introductorio de la obra *Animal Skins and the Reading Self*, de Sarah Kay¹.

De este modo este trabajo es una especie de bestiario en el que aparecen varias criaturas presentadas con rasgos que hoy se dirían fantásticos o mitológicos, entremezclados con rasgos reales y la deformación de los mismos. Es un bestiario mínimo, que consta de sólo cuatro ejemplares principales (animal, humano, canino y

¹ Mi planteamiento se sitúa en una tensión histórica y literaria que es importante tener en cuenta. La época que trabajo en este escrito no es propiamente una época de bestiarios, si bien no los ha abandonado como género, en una situación de transición entre los bestiarios medievales y las historias naturales modernas. En el contexto de los *Animal Studies* aún está por hacer una investigación que aborde los bestiarios y la literatura animal (la época alfonsina es especialmente rica al respecto). Además esto propiciaría un diálogo fructífero entre los *Animal Studies* y los Estudios Hispánicos con el contexto árabe medieval. Sin embargo, pese a que la época que trabajo no sea de bestiarios, el planteamiento de estos, en su inspiración filosófica, es crucial. Por una parte, hace tener presente la amalgama disciplinar de estos escritos, apuntando a la necesidad de ulteriores investigaciones a este respecto. Por otra parte, señala la creciente inadecuación entre los esquemas de pensamiento medievales y las realidades empíricas propiciadas por el Nuevo Mundo. Así, se apunta en una dirección, la de la Edad Moderna, en la que estereotípicamente en el ámbito del pensamiento filosófico y científico se suele relegar al contexto hispánico a un segundo plano, pero que nuevamente es un contexto aún por investigar, por ejemplo a través de autores como Gómez Pereira o Oliva Sabuco.

marrano) que protagonizan respectivamente cada uno de los capítulos siguientes, y otros secundarios entremedias (ovino, rizomático, camaleónico, entre otros más). Nótese que, en consonancia con la no asunción del objeto «animal», con esta articulación busco acentuar el carácter adjetivo frente a una sustantividad/sustancialidad, esto es, un carácter expresivo-calificador frente a una identidad esencial preestablecida.

En el primer capítulo partiré de algunas precisiones terminológicas acerca del campo semántico de lo animal, pero antes es preciso hacer mención de la particular potencia del término del que deriva la palabra «bestiario». «Bestia» tiene un significado de una amplitud que lo hace especialmente interesante. El *Diccionario* de la Real Academia de la Lengua Española distingue principalmente tres sentidos: animal cuadrúpedo o de carga, monstruo y persona ruda e ignorante. Es especialmente interesante la conjunción de esos tres sentidos ya que condensa lo animal en su vertiente de naturaleza dominada (la bestia de carga como medio de producción), el lado salvaje y quimérico del animal, y la animalización de la persona tosca y poco cultivada (sobre la cuestión de la animalización se volverá más adelante). El *Diccionario Etimológico* de Joan Corominas indica que en torno al siglo XIII «bestia» significaba «reptil», emparentado con «bicho» y, con un lugar especial por sus connotaciones monstruosas, «bicha», los cuales derivan de «bestia». La conjunción de lo animal como herramienta, lo animal como monstruoso-quimérico y lo animal como animalización son tres notas

claves en la perspectiva de este trabajo, de ahí que concebirlo como una agrupación de bestias tenga pleno sentido.

El primer caso, el ejemplar animal, es el más quimérico de los cuatro. Si bien tiene referentes reales, el modo en que usualmente se conceptualiza –en particular a partir de la Modernidad cartesiana– lo hace relativo del hombre, que le da su definición de modo negativo, esto es, privándole de todo lo que se le atribuye exclusivamente a sí mismo, al hombre. Esta conceptualización privativa es consonante con la interpretación clásica aristotélica de los tres tipos de alma, vegetativa, sensible y racional, lo que distingue jerárquicamente tres tipos de seres vivos, poseyendo además cada escalafón superior el tipo de alma del anterior: las plantas, los animales y los seres humanos. Este planteamiento provoca constituciones paradójicas tanto en animales como en hombres. La paradoja clásica es la atribuida al hombre, que puede degenerar en la inferioridad animal o puede ascender a la superioridad divina o angélica. Por tanto, según este esquema, que será tratado con mayor detenimiento en el capítulo dedicado a lo humano, parece que lo propio del hombre es la tendencia negativa o positiva a ser otra cosa.

El segundo, el ejemplar humano, lo trataré principalmente desde dos ángulos diametralmente opuestos. Por una parte, analizaré el contexto de pensamiento de los humanistas, los *studia humanitatis* y la definición explícita o no que en ellos opere de «humano». Es necesario volver sobre este contexto porque a la par que ha sido muy estudiado no hay apenas acuerdo acerca de una definición adecuada e integral de este

fenómeno, que ha sido analizado desde aproximaciones parciales, tales como la filología, la historia, la política o la filosofía. Sea como fuere, es crucial el estudio de este contexto para no caer en la creación de la falacia del muñeco de paja, ya que desde el momento tardomoderno o postmoderno en el que este trabajo se sitúa históricamente es sumamente fácil atacar ciertas figuras del pasado en nombre de diversas reivindicaciones, como desde los *Animal Studies* atacar el humanismo, sin aclarar qué significa éste. Por otra parte, analizaré algunos aspectos del contexto de la conquista de los territorios transatlánticos desde el doble prisma de los cronistas de Indias y de los teólogos y escolásticos que discutieron en torno al tratamiento de los indios. En este apartado los procesos de animalización así como las descripciones de salvajismo y brutalidad están presentes para casi todos los actores de la época.

En el tercer ejemplar, canino, consideraré las relaciones entre lo humano y lo canino a través de documentos literarios, filosóficos e históricos. La posición del perro, habida cuenta de que es el primer animal domesticado y que es prácticamente indisociable de la cohabitación humana, ha producido innumerables referencias culturales por doquier. Al ser una posición liminar, entremedias del mundo social y humano y del mundo natural y animal, ha sido interpretado de un modo anfibológico, sea como un recordatorio de la salvaje inhumanidad, sea como un ejemplo liberatorio de las limitaciones sociales. Por tanto, es frecuente verlo idealizado o vilipendiado en el mismo contexto cultural. El recorrido que voy a realizar parte de una interpretación del

perro en la Grecia antigua, ya que los usos tardomedievales y renacentistas se basan principalmente, como no es infrecuente en estas épocas, en autores y referencias de la Antigüedad clásica. A partir de ahí pasaré a analizar algunas fábulas de contenido político del siglo XV en relación con los proyectos de raigambre conversa y de inspiración republicana romana. A continuación, y en un plano histórico, contrapondré este pensamiento cívico-ciudadano con los usos imperiales del perro, en particular el alano, en la conquista de los territorios americanos. Finalmente, propondré una lectura de *El coloquio de los perros* de Miguel de Cervantes como asunción y crítica más refinada de este recorrido histórico-filosófico por la figura del perro.

El cuarto ejemplar, el marrano, se abordará desde la radicalidad de la pregunta filosófica de Derrida, en cuya obra se plantea un estatuto universal y existencial del marrano más allá de sus concreciones histórico-geográficas, lo cual, planteado en relación con sus escritos sobre la cuestión animal, proporciona la clave para que proponga interpretar el marrano como un caso ejemplar de animalización, ampliando su sentido, no sólo porque el término «marrano» sea un término derogatorio antisemítico referido al animal porcino, sino porque muestra la animalización como un proceso de cierre comunitario basado en la constitución de una identidad y la conversión/asimilación o expulsión de lo que no cae definido en tal identidad, donde lo que queda afuera es deshumanizado. Por tanto, el proceso de persecución de judíos, conversos o marranos, en definitiva, persecución antisemita, ilustra de un modo

paradigmático la exclusión y la dominación con bases étnico-raciales, a la vez que el marrano ejemplifica formas de resistencia y escape a esas lógicas de persecución, por lo que si bien lo marrano no se reduce ni muchos menos a la cuestión animal, sí aporta perspectivas enriquecedoras al debate.

I.2. Domesticación

Aparte de la estructura textual de bestiario, en este trabajo planteo una comprensión de la exclusión, la persecución y la expulsión de algunos grupos sociales como procesos de animalización y domesticación. De esta manera la cuestión animal coincidiría en gran medida con la relación que desde un punto de vista semiótico, sociológico y ético se establece con la alteridad, y que aquí denominaré como «la cuestión del otro». Esta coincidencia se fundamenta en que, siguiendo a Derrida, «el animal» como concepto opuesto a «el hombre» es ya una respuesta clausurante a la cuestión del otro, en tanto que es la simplificación de una multiplicidad heterogénea de formas de vida en un género que se opone al género humano. Entiéndase que la crítica de este binomio no está en aras de la equiparación de todas las formas de vida como «mera vida» (lo cual tendría consecuencias desastrosas), lo que de un modo figurado sería como salvar el abismo que separa lo humano de lo animal; en absoluto, más bien se trata de pensar y pensarse atendiendo a la multiplicidad y la diferencia, lo que, en la figura anterior, no sería sino ver que el abismo tiene múltiples y dispares lados que separan tanto lo humano de lo

anfibio, como los equinodermos de los delfines, entre otros innumerables ejemplos que se podrían dar. Por tanto, si se interpreta la cuestión animal como una respuesta clausurante a la cuestión del otro se ve claramente que, por una parte, el concepto de lo animal supone una violencia teórica como paso previo a una violencia real y, por otra parte, que la conceptualización del animal no se aplica exclusivamente a no-humanos, ya que es la conceptualización misma la que crea las categorías de lo humano y lo animal.

En otros términos, mi comprensión de la animalización es que ésta opera a dos niveles: a) animalización de múltiples formas de vida: se agrupan y simplifican elementos heterogéneos como carentes o privados de una serie de características propias de lo humano (lenguaje, razón, autoconsciencia, propiedad...), lo cual provee de un marco que justifica el tratamiento de estas formas de vida como materia bruta u objeto a disposición del hombre; b) animalización de otros grupos humanos: se animaliza o deshumaniza a otros grupos humanos en base a una serie de notas distintivas que justifican el tratamiento de tales grupos de acuerdo al primer nivel. En definitiva, y siguiendo el pensamiento de Derrida, el animal del concepto «animal» opuesto al «humano» no existe más que como constructo político, pese a que sus consecuencias como dominación y violencia sean fácilmente constatables. No debe comprenderse esto como una renovada crítica nominalista al problema de los universales; no se trata de que el concepto no se dé en la realidad o no. Se trata de las implicaciones que estas conceptualizaciones tienen, y si en la modernidad la creación de lo humano está a la base

del desarrollo del derecho de gentes y del reconocimiento de la dignidad como germen inicial de lo que más adelante será el derecho internacional o los derechos humanos, los procesos de animalización están a la base de las extinciones masivas o de los genocidios, ambas formas industriales de dominación tecnológica sobre la vida.

El modo en que conecto la cuestión del otro con la cuestión animal, aparte de la ya mencionada animalización/deshumanización del otro, variará según la bestia ejemplar (o capítulo), siendo los dos últimos (canino y marrano) más específicos que los dos primeros (animal y humano), más englobadores. A falta de un desarrollo ulterior de estas cuestiones en particular, que por razones expositivas obvias serán tratadas en sus respectivos capítulos, puedo adelantar ahora que a rasgos generales se trata de la comprensión de procesos de asimilación e incorporación al sistema sociopolítico y económico aplicados a seres humanos, no-humanos y deshumanizados. En tanto que se produce una asimilación a un sistema político y productivo considero que la animalización puede ser interpretada análogamente como un caso de domesticación. El uso que propongo de «domesticación» excede el sentido zoológico-veterinario y se refiere, siguiendo su origen etimológico, a la creación y transformación de la naturaleza en lugar habitable y manejable, esto es, en una casa o *domus*. Recuérdese también que el término «economía» es etimológicamente la ordenación de la casa u *oikos*, y que la animalización está íntimamente unida a la incorporación de lo animalizado como fuerza de trabajo (sean las bestias de carga, los alanos soldados, los esclavos negros o los indios

mineros²). Este bestiario filosófico como comprensión de la domesticación como un caso específico de animalización delinea un plano de relaciones domésticas: la relación humano-animal como motor de la construcción de la casa, lo canino como habitante del adentro y del afuera, y lo marrano como relegado a la cochiguera, los arrabales de la casa como centro político y económico.

La domesticación en el ejemplar animal se verá expresada en los mentados procesos de animalización del otro junto con las formas estrictamente biológico-etológicas de domesticación y doma, así como en la transformación a veces radical del ecosistema, como se verá en el siguiente capítulo. En el ejemplar humano la cuestión, que remite a la oposición entre civilización y barbarie, se bifurca, por una parte, en la asimilación del indígena americano a la religión y al dominio político de la Monarquía Hispánica, y, por otra, y en el cultivo de las letras como perfeccionamiento individual y social en el humanismo, que a partir de una lectura de Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk interpretaré como la forma más refinada de domesticación. En el ejemplar canino la oposición entre civilización y barbarie se interrumpe por el carácter anfibiológico del

² La conexión entre lo animal, la casa (*oikos*) y la economía (*oikonomía*) apunta una línea de investigación que excede con creces el cometido y el contexto de este trabajo pero que debería de realizarse, en particular en una comprensión de lo animal desde la crítica realizada en los últimos años desde los *Animal Studies*. Las ramificaciones de esta línea son múltiples: desde replantear hermenéuticamente tanto el *zôon* como el *politikón* de la definición aristotélica de hombre (y desde la que Derrida, por cierto, parte para distanciarse o no considerar la oposición *bios/zoe* de Agamben); hasta, en otra dirección, las conexiones contemporáneas con la teoría y activismo en favor de los derechos de los animales, en algunas propuestas que conciben a los animales como parte de la clase trabajadora.

perro, el animal no-humano con más presencia urbana sin ser ciudadano, lo cual hará que el perro sirva de figura para señalar las limitaciones sociales, sea al modo de un ideal regulatorio, sea al modo de una crítica feroz. En el ejemplar marrano la domesticación y la asimilación operan de un modo irónico en el vaciamiento de las identidades tanto de llegada como de partida, lo cual proporcionará elementos clave para una comprensión alternativa de la cuestión animal, así como de la cuestión del otro, o lo que es lo mismo en este trabajo, de la domesticación.

CAPÍTULO II

ANIMAL

La expresión adjetivante «animal» parece que confluye con las demás adjetivaciones de este trabajo y casi de hasta cuantas podrían entrar en un bestiario si se piensa «animal» en su origen latino, literalmente aquello que tiene *anima*, soplo de vida, y, por tanto, principio vital (generación, nutrición, reproducción y corrupción). Bajo esta mínima definición, todo lo vivo sería animal. Incluso podría decirse que los minerales de los lapidarios están en cierta medida animados. Sin embargo, postulada la excepcionalidad humana, en particular en su conceptualización moderna, es cuando se pone en marcha el mecanismo de atribuciones y exclusiones que ha sido expuesto en el capítulo anterior como «animalización», y que es lo que Agamben denomina «máquina antropológica» (69). El animal en tanto que noción abstracta omniabarcante como polo opuesto a la excepcionalidad humana es una criatura quimérica, fantástica, que oculta una multiplicidad heterogénea de formas de vida como paso previo a una dominación efectiva. Ahora bien, en tanto que sinónimo de ser vivo (sea en sentido moderno taxonómico como el reino *animalia*, sea en el amplio sentido etimológico como viviente), es un término común de difícil alternativa. Derrida acuñó el neologismo o neografismo francés *animot*, como ya hiciera con *différence-différance*, de *animaux*, quizá productivo en francés pero no en castellano. En el contexto anglófono de los

Animal Studies se suele insistir en la fórmula *non-human animal* y *human animal*, que en muchos casos sobrecarga el discurso cuando por economía del lenguaje se podrían explicitar ciertas distinciones preliminares y así evitar repeticiones innecesarias, cosa que se hará en este trabajo. Además de que se sigue referenciando la totalidad de los animales en base a lo humano, sea afirmando o negando, con lo que se gana poco. Menos usados que «animal» son los términos «alimaña», «fiera», «bruto» y «bestia». «Alimaña» tiene poco rango en este contexto ya que deriva de *animalia*, con unos matices más despectivos por lo dañino que se le atribuye. «Fiera» es una especificación de «animal», al que se le determina según la agresividad o salvajismo de su modo de ser. En su origen etimológico, tanto en lo que respecta al término latino *ferus*, como con el griego *ther* (θήρ), se marca una diferencia entre el ámbito de la ciudad y de la sociedad (de la cultura y lo cultivado), frente al ámbito de lo salvaje y lo silvestre o no cultivado. «Bruto» es un término técnico en este contexto, ya que sirve de extremo en la oposición entre la racionalidad del ser humano y la irracionalidad del animal, de ahí el término latino *brutus*, que designa lo pesado, inmóvil e inerte, y por extensión, lo estúpido. Probablemente «bestia» sea el más apropiado por la yuxtaposición de los sentidos de herramienta de carga, de salvaje-monstruoso y de la animalización de la persona tosca y poco cultivada. No obstante, lo más relevante en estas disquisiciones terminológicas, como ya dije en el capítulo anterior, está en la asunción adjetiva de los ejemplares de bestiarío en tanto que constructos y no como entidades sustantivas o naturalizadas.

Sea como fuere el ejemplar animal es omnipresente y aparece allí donde lo hacen los demás ejemplares en tanto que es la condición previa de toda animalización. En la introducción señalé que el caso tardomedieval y renacentista hispánico es especialmente rico en materiales para la investigación en torno a la cuestión animal. A continuación haré un recorrido sucinto por algunos factores centrales que se tratarán en los siguientes capítulos pero implicados en lo animal.

Por una parte, los debates en torno al tratamiento de los indios en la conquista de las tierras y las gentes del Nuevo Mundo produjeron reflexiones clave para la constitución de la conceptualización del género humano que supondrán una novedad respecto del pensamiento aristotélico-tomista anterior. Por otra parte, estos debates se generaron tras décadas de conocidos y reiterados actos de violencia que directa e indirectamente supusieron el fin de numerosos grupos indígenas y de sus formas de vida. El proceso de la conquista y la violencia ejercida en ella fue inseparable de un modo de degradar al vencido, al que se consideraba civilizatoriamente inferior, carente de civilización o llanamente salvaje. A modo de contraposición, hay que considerar también que muchos personajes de esa época críticos de la conquista hacían referencia a la barbarie de los españoles, comparados a menudo con lobos, como imagen invertida del mandato pastoral de evangelización según las Bulas Alejandrinas, fuente principal de legitimación de la conquista. Esta degradación, si bien en muchos casos se encuentra de un modo no tematizado o teorizado, opera en la naturalización de la oposición entre lo

humano (cristiano-civilizado) y lo animal (indio-salvaje), como un modo ejemplar de la animalización/deshumanización del otro.

Asimismo, el descubrimiento para los europeos de las tierras del Nuevo Mundo trajo consigo no sólo la conquista y la profunda transformación del territorio en un plano humano, sino también en un plano botánico, zoológico y bacteriológico, en lo que Alfred W. Crosby denominó «imperialismo ecológico». En un plano bacteriológico, la llegada de europeos, con un sistema inmunitario expuesto durante siglos a las enfermedades generadas en el contexto de la ganadería porcina y bovina, completamente ausente en el continente americano, provocó una altísima mortandad entre los indios, como analiza Jared Diamond en *Armas, gérmenes y acero* (en particular en el ilustrativo capítulo «El regalo mortal del ganado»).

En un plano biológico, el establecimiento de la ganadería extensiva de ovejas, una de las bases de la economía castellana en ese momento, como trata Julius Klein en *The Mesta*, fue modificando y simplificando el paisaje y la biodiversidad, reconfigurando no sólo las vidas de los indios sino también desplazando y limitando el espacio de la vida natural autóctona, como si de una plaga se tratase, siguiendo la denominación de Elinor Melville en su análisis del impacto medioambiental de la reproducción del sistema productivo castellano en México. Además, otro impacto biológico muy importante procede de los animales asilvestrados, en especial de los puercos cimarrones. De hecho, en este contexto aparecen varios términos dentro del

ámbito zoológico que posteriormente se traspondrán al ámbito sociológico colonial, aumentando el acervo terminológico de la animalización. La denominación de algunos grupos con términos zoológicos no es una novedad del Nuevo Mundo, sino que ya se daba en las complejas relaciones entre moros, judíos y cristianos en la península ibérica desde la Edad Media. De hecho, alguno de estos fenómenos adquirió una magnitud transatlántica y global, como fue el caso de los marranos. En el caso del marrano, como se verá en el correspondiente capítulo, está en juego entre otros factores su identificación con el animal prohibido por las religiones judía y musulmana, a la vez que la paulatina ruptura con las comunidades humanas previamente establecidas. En cualquier caso, a las denominaciones peninsulares despectivas de «perro moro», «perro judío» o «marrano», se le añaden las creaciones del Nuevo Mundo como «mestizo», «cholo» (originalmente «perro» en varias lenguas mesoamericanas), «criollo» (de «cría», referido originalmente a pollitos, a lechones o cachorros en general), «cimarrón» (los cerdos escapados por los montes o cimas), «mulato» (de mula, mezcla entre caballo y burro), entre otros casos estudiados por John Beusterien en *Canines in Cervantes and Velázquez: an Animal Studies Reading of Early Modern Spain* (111 y ss).

Por último, aparte de los factores históricos que se acaban de mencionar, no hay que perder de vista las numerosas referencias y usos de animales en la literatura medieval y renacentista. Como apunta Karla Armbruster en su contribución a *Speaking for Animals. Animal Autobiographical Writing* (editado por Margo DeMello), el uso de

animales en la literatura, si bien se corresponde en muchos casos con una proyección simbólica que es en su núcleo antropocéntrica, también posibilita acercamientos a los animales, ineludiblemente parciales y fallidos, pero que abren la consideración a pensar que tienen una perspectiva y una posición en el mundo más allá de la unilateralidad del ser vistos, estudiados, cazados o comidos. Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo* insiste precisamente en la negación por parte de la tradición filosófica occidental de la mirada animal y de su respuesta a ser mirados, por lo que la literatura quizá ofrezca herramientas y claves que la filosofía por su constitución no haya sido capaz de vislumbrar. Además, tan antropocéntrico es proyectar voz en los animales como asumir un abismo inexpugnable entre los seres humanos y los animales en tanto que con ello se reafirmaría la excepcionalidad y superioridad humana en lo que Armbruster califica, recurriendo a una denominación de Jutta Ittner, «the new anthropocentrism» («el nuevo antropocentrismo»).

II.1. Domesticación

En el capítulo anterior introduje la cuestión de la domesticación en relación con la de la animalización. Según la comprensión allí propuesta de animalización, el animal se construye como paso previo a la dominación de lo caído bajo su definición. Esta dominación es potencial en el caso de los animales salvajes o fieras (potencialidad que se agota en la Edad Contemporánea con la cada vez más real y menos potencial

destrucción del medio ambiente y de extinciones masivas), y real y efectiva en el caso de los animales de los que se obtiene un servicio directo, sea protección, transporte, trabajo o, en una materialidad más directa y cruda, su cuerpo despiezado en múltiples usos. En este último caso, el de dominación real, es donde entra en juego la noción de «domesticación».

Estas relaciones de dominación se ven más claramente en la era postindustrial, cuando el riesgo ecológico o la explotación ganadera, por ejemplo, adquieren una magnitud masiva. Sin embargo, la génesis de las estructuras de este tipo de relación con la naturaleza y lo animal se da mucho antes, en los inicios de la Edad Moderna, y no sólo tras el cartesianismo y la ciencia moderna. Precisamente la Edad Moderna hispánica posee una inmensidad de elementos de esta relación con el otro y con lo animal por la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. De acuerdo con Fernando Álvarez-Uría, los debates en torno al estatuto de los indios, generados a partir de la crítica de la dominación y extrema violencia ejercida contra ellos por parte de los conquistadores y encomenderos españoles, propiciaron la institución de la categoría de género humano, esto es, la relevancia y el reconocimiento de una humanidad común que, de acuerdo con el autor, sería el resultado de un proceso político-filosófico originado en el tomismo medieval y con su forma más definida en la Escuela de Salamanca. La definición de qué sea «humano» plantea asimismo la pregunta acerca de qué sea «animal», aunque sea de modo indirecto y, por tanto, simplificándola en tanto que es ancilar de la relativa a lo

humano. En cualquier caso, el contexto hispánico de los inicios de la Edad Moderna produce acercamientos cruciales a lo humano/animal, ya sea por el tratamiento de lo humano en la Universidad de Salamanca y en la de Coimbra, o por planteamientos novedosos acerca de lo animal como el de Gómez Pereira y su concepción del animal autómatas, que una centuria antes muestra muchos rasgos que luego presentará el animal-máquina cartesiano³. No obstante, el cometido de este trabajo no es estudiar los conceptos modernos «humano» y «animal» de cuño hispánico, si por ello se entiende el proceso de conceptualización teórico explícito, pese a que aún esté por hacer un estudio desde la cuestión animal de la obra de Gómez Pereira. El cometido de este trabajo es estudiar los procesos históricos, literarios y filosóficos previos a la cristalización de estos conceptos modernos, en un momento en que la perspectiva medieval es operativa de un modo defectivo. Este momento transicional o de crisis –en su sentido etimológico de interrupción y discernimiento– se caracteriza por una relación con la alteridad principalmente de apropiación y asimilación.

³ La recepción de Gómez Pereira no ha hecho justicia a la relevancia de su pensamiento. No sólo (ni principalmente) por la cuestión de que su concepción del animal autómatas sea anterior a la que marcará la modernidad filosófica a partir de Descartes, sino por la importancia de considerar su obra en relación con lo que Antonio Barrera-Osorio analizó como el germen hispánico de la revolución científica (cf. *Experiencing Nature the Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*) en relación con el desarrollo imperial y la percepción del animal (cf. Abel A. Alves, *The Animals of Spain: an Introduction to Imperial Perceptions and Human Interaction with Other Animals*). En este contexto, sería muy fructífero un estudio comparativo con otras obras médicas renacentistas. En concreto, uno de mis proyectos es el de poner en discusión la obra de Gómez Pereira con la de Oliva Sabuco, con una postura más clásica a la vez que empática con los animales.

La relación con la otredad desde la perspectiva de la animalización en los albores de la Edad Moderna considero que se puede interpretar adecuadamente no sólo como una relación de domesticación sino también de doma. El uso de estas nociones más allá del sentido biológico-veterinario original se justifica en que la aproximación que propongo desnaturaliza el concepto de animal enfatizando los elementos que tiene de constructo. Este procedimiento asume varias cosas sobre las que hay que detenerse. Por una parte, lo animal no es exclusividad de la ciencia biológica o veterinaria, pese a que la importancia de éstas sea innegable y central, ya que no es únicamente una cuestión de conocer lo que un ámbito de seres (los seres vivos) es, sino también de comprender la historicidad de ese conocer y las diversas conceptualizaciones que han constituido el marco discursivo previo a tal conocer. Asimismo, la desnaturalización del concepto apunta a atender además del ámbito cognoscitivo al ámbito de las prácticas y de las interacciones con lo animal, ya que es precisamente la red de relaciones lo que constituye y define a los elementos y no que estos la preexistan.

De este modo, en la medida en que esté en marcha un proceso de conquista, apropiación y asimilación de lo otro, se puede comprender la doma como una primera fase de captura y control de lo visto como salvaje; la domesticación sería la conformación de aquello salvaje con la normatividad del conquistador a partir de la adaptación paulatina durante generaciones. En términos estrictamente biológicos la domesticación y la coexistencia prolongada con lo humano genera la aparición de una

nueva especie, ya sea a través de la selección natural que condiciona la reproducción de ciertos individuos frente a otros, ya sea a través de la selección humana consciente. En términos más amplios, de acuerdo con los factores antes mencionados englobados bajo la fórmula de imperialismo biológico, hay ciertamente un proceso de adaptación de lo otro a lo mismo, esto es, que la aparición de un nuevo conjunto de elementos –la llegada de los españoles, sus animales y sus gérmenes al continente americano– supuso o bien la muerte por causa directa o indirecta, o bien la adaptación a los nuevos factores. No hay duda, por tanto, de que la conquista de los territorios americanos acarreó destrucción y cambio. Ahora bien, en los mentados factores, bacteriológico, botánico y zoológico, no hay una deliberada intención *imperial* o *domesticadora* sino que sus consecuencias fueron derivadas de un modo no planeado con antelación. Esta conjunción de factores ejemplifica de qué manera la íntima relación humano-animal, en especial la manera en que lo otro animal-bacteriológico no sólo afecta sino que conforma el sí mismo humano, pasa desapercibida en las explicaciones que parten de una primacía de la conciencia y de la subjetividad humana como dominadora de la naturaleza; en otros términos, con esto no niego la dominación sino la primacía de la conciencia para explicar estos fenómenos, del mismo modo que, sin que sea disculpa alguna, no se puede explicar la enorme cuantía de indios fallecidos a causa de gérmenes traídos desde Europa y desarrollados tras siglos de relación con el ganado bovino y porcino, desde la decisión o la

intencionalidad de un sujeto, aunque sí se pueda hablar de una suerte de arma bacteriológica involuntaria.

En términos sociales y políticos, el avance de la Monarquía Hispánica por los territorios americanos se caracteriza por el trabajo de incorporación y conversión de la otredad según las estructuras de poder hispánicas y católicas, y en gran medida según los medios de producción castellanos, en particular en el caso de la adaptación de la tierra transatlántica a la ganadería ovina. En este sentido, a los territorios americanos se les forzó a reproducir lo peninsular hispánico, en un intento de reproducir lo propio (lo «doméstico», de *domus*) en lo otro. Sin embargo, tal domesticación ni es completa o perfecta ni es tan unidireccional como pueda parecer (o pretenderse).

Generalmente la definición que se tiene de la domesticación está marcada, explícitamente o no, por el punto de vista del excepcionalismo humano, como dueño y señor de la naturaleza (en términos estrictamente humanos se podría hablar de pretendido excepcionalismo europeo). Sin lugar a dudas el ser humano ha explotado los recursos minerales y biológicos de prácticamente todo el globo, modificándolo de un modo tan profundo como para que parte de la comunidad científica proponga que en términos geológicos se pase a considerar que el periodo aproximadamente posterior a la Revolución Industrial debe comenzar a llamarse «antropoceno». No obstante, y sin negar la capacidad destructora y dominadora del ser humano sobre el conjunto ecológico, hay mucho que matizar respecto del modo en que se entienda el proceso de domesticación

para distinguir hipótesis plausibles de lo que es probablemente una muestra más de ideología humanista-antropocéntrica. Como señala Donna Haraway, por caso en *When Species Meet*, es un error comprender la domesticación desde la unilateralidad de una supuesta superioridad humana como cúspide y dominadora de la naturaleza (206 y ss.). Como trataré en el capítulo del ejemplar canino, bien podría hablarse de co-evolución antes que de domesticación, en un sentido en que «el hombre», señor de la naturaleza, no preexiste al sumiso y obediente animal, sino que es la relación misma humana-canina lo que va constituyendo los elementos y no que los elementos preexistan a la relación. Asimismo, el perro, paradigma y origen de la domesticación, ha sido frecuentemente asociado con rupturas dentro de la hegemonía y ha sido visto como un reducto continuo de crítica radical de la sociedad, desde los antiguos griegos hasta Miguel de Cervantes. Incluso otras investigaciones, como la de Vinciane Despret, hablan de la domesticación como un proceso de antropozoogénesis, esto es, una relación que constituye a ambas partes, el ser humano y el animal. Hasta tal punto esta relación va en las dos direcciones, siguiendo con Despret, que hay casos en los que animal es quien enseña (o engaña) al humano en sus prácticas sin que éste se percate. De otra manera, aunque en esta línea de sutil interacción, como se verá en el cuarto capítulo, «Marrano», el converso-marrano, *the other within* en términos de Yirmiyahu Yovel, simboliza como nadie la incompletitud de la domesticación, la asimilación o la conversión.

II.2. Estudios y disciplinas

La cuestión animal es, en definitiva, el planteamiento radical de la pregunta acerca de la comunicación, la comprensión y la responsabilidad del otro. La tradición usualmente niega la capacidad de comprensión al animal, al menos como capacidad de expresión y comunicación de pensamiento abstractos y universales, ya que carece de lenguaje. Asimismo, al animal se le niega el campo semántico de la respuesta y la responsabilidad, y por ende del respeto; de acuerdo con la tradición que Derrida critica, el animal muestra reacciones instintivas a impulsos, no respuestas a una comunicación o presencia ante otro. Esta cuestión presenta muchos pliegues y modos de ser tratada, lo cual abre interrogantes acerca de su disciplinariedad. En los casos literarios, como antes señalé, se plantea la cuestión desde una posible apertura a la imaginación de la otredad no-humana. La consideración de casos literarios tiene la virtud de evitar la identificación de la cuestión animal con la historia de las relaciones humano-animal o con el conocimiento científico, en tanto que resalta una dimensión simbólica fundamental no sólo en la literatura misma sino también en la historia misma del modo de organizar las prácticas y los saberes científicos, como queda reflejado en el paso de las historias naturales y los bestiarios a las modernas taxonomías, en las que coexisten elementos de zoología descriptiva con mitología (y esto no es exclusivo del Renacimiento; aún Linneo, entre otros científicos, situaba a la sirena en sus clasificaciones zoológicas, como recuerda Agamben 55).

En los casos histórico-sociales, la cuestión aparece planteada desde la animalización de otros grupos humanos como menosprecio simbólico para una dominación real. En los casos englobados bajo el llamado «imperialismo ecológico» lo animal aparece de un modo sutil y a menudo desapercibido. Este desapercibimiento de un factor que modifica enteramente el modo en que se dan las relaciones entre lo biológico, lo social y lo productivo es una de las notas distintivas de la cuestión animal, en tanto que pregunta por algo no pensado. La pregunta que surge ahora es por qué hay una cuestión o una interrogación acerca de lo animal y por qué está relacionada con la dominación y el colonialismo; en otros términos, ante esta red de problemas en los que ya se han hecho numerosas e importantes investigaciones, se presenta la pregunta acerca de la relevancia de la cuestión animal. Mi respuesta es que la cuestión animal es una modulación de la investigación acerca de los mecanismos de dominación sin que por ello se agote en los mismos.

Si se entiende la cuestión animal como una subdisciplina más de los llamados *Cultural Studies* bajo el rótulo de *Animal Studies*, la relevancia del estudio en torno a animales se sitúa en ser una aportación más a los estudios históricos y culturales desde otra perspectiva, la animal. Este entendimiento de la cuestión trae consigo algunos problemas que trataré en el siguiente apartado. En cambio, si, como yo planteo, se entiende esta cuestión como una interrogación acerca de los fundamentos de lo humano y de lo animal como base para proyectos culturales (a menudo mencionados con poco

rigor histórico y conceptual bajo «humanismo») y para desarrollos científico-técnicos, la cuestión no se reduce ni a la historia de la interrelación de seres humanos y animales, ni a la representación literaria ni a la investigación biológico-etológica, sino que es expresión filosófica de un modo de proceder cuya interrogación va más allá del tratamiento de un ámbito de cosas y pregunta por la entidad misma de tales cosas presupuestas por los saberes antes mencionados como la historia, la literatura o la biología. La concepción de la cuestión animal desde este prisma hace replantear no sólo la manera en que se comprenden fenómenos históricos o literarios, sino también el contexto general de las humanidades de un modo que los estudios animales como parte de los estudios culturales no hace. En tanto que cuestión filosófica plantea un interrogante en torno a divisiones y objetos dados como naturales u olvidados, no por su extrañeza sino precisamente por su continuo trato. Si el proyecto de Heidegger comenzaba con la reiteración de la pregunta por el sentido del ser, la reflexión de Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, parte de la borradura y olvido de la multiplicidad de formas de vida como síntoma de una dominación efectiva. No obstante, el animal no ha dejado de estar presente a lo largo de la historia de la filosofía moderna, aunque, quizá de un modo sintomático, de modo oblicuo o secundario.

II.3. Las humanidades y lo animal

Otra cuestión disciplinar que surge es la posición de la cuestión animal respecto de las humanidades. Si esta cuestión se piensa con rigor debe pasar por una interrogación de lo que tradicionalmente ha funcionado como fundamento de la diferencia entre lo animal y lo humano y que ha constituido en sucesivos y diversos momentos históricos proyectos culturales, políticos y científico-técnicos. Como antes mencioné, no puede por tanto reducirse ni a una historia de la relación humano-animal, ni a un asunto de figuras iconográficas o literarias, ni a la investigación realizada desde la etología o la biología, sin que por ello no se deba prestar mucha atención a estas aproximaciones. El hecho de que no pueda reducirse a ninguna de estas disciplinas indica un exceso que va más allá de los distintos saberes positivos (o de las distintas ontologías particulares en términos más escolásticos) y apunta a la pregunta por el ser mismo de lo presupuesto en las entidades de tales saberes, históricos, literarios o biológicos. Esta pregunta pone en el punto de mira compartimentaciones, divisiones disciplinares y objetos teóricos de modo que hace replantear su naturalidad y su extrañeza, y, en definitiva, su validez. De este modo se replantea el entramado mismo del contexto general de las humanidades, en tanto que no queda claro si la cuestión animal es parte de éstas y queda claro que no es reductible al campo de la biología o la etología.

Uso la denominación de «cuestión animal» para marcar una distancia respecto de algunas tendencias dominantes en la academia. En particular, se trata de una distancia de

lo que en el contexto académico anglosajón se entiende bajo la rúbrica de *Animal Studies* en tanto que subdisciplina de los llamados *Cultural Studies*. Bajo la apariencia de inclusión y pluralismo, los estudios culturales como pretendido marco disciplinar presentan una vaguedad conceptual y teórica que no puede satisfacer con rigor la cuestión animal (ni muchas otras). Asimismo, el afán de inclusión de ámbitos tradicionalmente relegados acaba viéndose absorbido por una lógica neoliberal donde la multiculturalidad es el reverso cosmético de la equivalencia del capital. Como Cary Wolfe señala en su libro *What is Posthumanism?*, siguiendo a James Chandler (123), la proliferación de subdisciplinas indeterminadamente –lo que Chandler denomina el «fill-in-the-blank studies»– pone en marcha la inclusión/creación de una serie de identidades a la par que las asimila como capital cultural. La adscripción de lo que llamo la cuestión animal en los estudios culturales no puede servir para un desarrollo teórico cabal. Nótese que con ello no pretendo ningún menosprecio de los textos que conforman los *Animal Studies* y de los que este trabajo se nutre, sino que señalo la insuficiencia de un estudio sobre lo animal que no interroge acerca de la constitución de los saberes mismos y sus presupuestos. Por ello, y en esta misma dirección, Wolfe y otros tantos se decantan por plantearse el estatuto de las humanidades allí donde no hay proyecto alguno que pueda pivotar en torno a la centralidad de lo humano. Este planteamiento ha sido denominado posthumanismo. El término, como observa Wolfe y otros que lo utilizan, puede ser confuso por lo que respecta a qué quiere decir el prefijo de *posthumanismo*. De acuerdo

con las coordenadas interpretativas de este escrito, en el que presto especial atención a la horquilla que va desde finales del medioevo hasta el barroco aproximadamente, lo más confuso o problemático no es tanto el prefijo cuanto el sustantivo de *posthumanismo*, que suele aparecer en este tipo de escritos como sinónimo de antropocentrismo.

El sentido del posthumanismo, de acuerdo con el recientemente citado libro de Wolfe, puede rastrearse desde las Conferencias Macy sobre cibernética a finales de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta del siglo pasado, aunque no adquiriera una visibilidad clara en las humanidades hasta las principales obras de Foucault como *Las palabras y las cosas* (1966) o *La arqueología del saber* (1969). Sin embargo, quizá no sea hasta el ya clásico «A Cyborg Manifesto» (1985) de Donna Haraway cuando se da un marco temático más acotado, y se consolide a principios de los 2000 en investigadores como Neil Badmington, Elaine Graham, Niklas Luhmann, Katherine Hayles o el propio Wolfe, que en 2010 agrupa e incorpora estas líneas en el ya citado *What is Posthumanism?*, y que servirá a continuación para brevemente caracterizar el posthumanismo.

No debe confundirse con otras propuestas receptoras del concepto de cyborg como el transhumanismo de Joel Garreau, que plantea la potenciación y el desarrollo a todos niveles del ser humano (y el pretendido fin de la enfermedad y el sufrimiento, junto con la prolongación de la vida), en un proceso en el que, según los términos de Garreau, se está en vías de llegar a ser *posthumano*. Este sentido, como el propio Wolfe

señala, el transhumanismo propone una intensificación de algunos ideales del humanismo renacentista y de la Ilustración (perfeccionamiento, racionalidad, actividad o agencia) en la dirección de trascender la materialidad o corporeidad natural-biológica. Por contraposición, debido al materialismo que está en la base del posthumanismo, éste no postula ningún momento posthumano ni trascendente de la corporeidad. Frente a la pretendida distancia de la materialidad y corporalidad humana del transhumanismo, el posthumanismo asumiría la corporalidad y finitud en relación crítica tanto con lo natural y lo animal, como con lo tecnológico y lo protético de la cultura. De acuerdo con Wolfe, el posthumanismo viene antes y después del humanismo. La anterioridad hace referencia a la encarnación y la corporalidad no sólo de lo biológico sino también de lo tecnológico en lo que él denomina «la protética coevolución del animal humano con la tecnicidad de las herramientas y los mecanismos de archivo externo como lenguaje y cultura» (XV, en inglés en el original). La posterioridad hace referencia al momento histórico contemporáneo, en el que lo humano se ve descentrado por la preeminencia de un desarrollo técnico, cibernético y económico tendencialmente incontrolable. El posthumanismo en este sentido no sería tampoco un rechazo de las aspiraciones culturales y emancipatorias del humanismo, sino del marco ético y filosófico que lo sostiene, en tanto que no da cuenta de los aspectos arriba mencionados del *antes* y el *después* del posthumanismo.

De un modo cartográfico, Wolfe distingue entre relaciones externas humanistas o posthumanistas con respecto a lo animal y posiciones disciplinares o teóricas humanistas o posthumanistas, de forma que constituyen un sistema bidimensional de coordenadas. Por ejemplo, los activistas de los derechos de los animales, como Peter Singer y Tom Regan, se situarían en una relación externa posthumanista pero desde un entramado teórico aún inmerso en el humanismo. En el otro polo, autores como Foucault sostendrían un entramado teórico posthumanista (al menos el Foucault previo al llamado giro ético) y una relación o consideración externa a los animales aún humanista.

Una vez hecho este recorrido, se puede ver con mayor claridad algunas implicaciones respecto de la cuestión animal y las disciplinas. En tanto que parte de los estudios culturales, la historia de la literatura o de la historia político-económica, el estudio de animales bien puede reiterar los presupuestos antropocéntricos que han llevado a la explotación desmedida de los recursos naturales, incluso desde aquellos bienintencionados escritos que abogan por los derechos de los animales, como Peter Singer o Tom Regan. No es lugar aquí para desarrollar esta cuestión, pero la noción misma de derecho presupone generalmente una serie de propiedades como el reconocimiento de las relaciones de deberes y derechos, la noción de sujeto jurídico, la propiedad, entre muchas otras, que son especialmente problemáticas en relación con formas de vida no humanas (aunque respecto de los humanos también lo son), lo cual no obsta para que se deba establecer leyes, derechos y obligaciones para proteger

rigurosamente a los animales y el medioambiente. Asimismo, se dan planteamientos que si bien cuestionan el humanismo en un plano teórico-disciplinar, muestran una relación externa con lo animal principalmente simbólica, como Foucault en *La historia de la locura*, donde la animalidad aparece íntimamente relacionada con la locura como el reverso oscuro de la razón (en particular en el Renacimiento) o como el grado cero de la humanidad (periodo clásico), de ahí que Wolfe considere la postura de Foucault como humanista en el tratamiento de los animales. Sin embargo, el planteamiento del posthumanismo o de las críticas al humanismo construye muy frecuentemente una imagen demasiado abstracta y poco rastreable textualmente como para que se convierta en un concepto (sea el de posthumanismo, sea del de humanismo) con operatividad real en este trabajo. Por ello, en el siguiente capítulo abordaré la noción de humanismo en su historia para poder ponderarla en relación con la cuestión animal.

II.4. El animal como el objeto oculto de la filosofía

Cuando Derrida habla contra la tradición filosófica occidental en relación con la animalidad se refiere al ya mentado modo de apropiación/reducción de la multiplicidad heterogénea de formas de vida a partir de un paradigma humanista o antropocéntrico. Si bien este modo de proceder puede ser rastreado hasta la Antigüedad clásica, es la conceptualización moderna, íntimamente relacionada con la Revolución Científica y posteriormente con la industrialización, la que centra la atención de la crítica derridiana.

Este concepto moderno, conocido generalmente por la formulación de René Descartes, sufre múltiples mutaciones y transformaciones pero, según la interpretación de Derrida, sigue operando como presupuesto en autores que en otros sentidos generan potentes reflexiones contra el humanismo como Heidegger. Mucho habría que decir e investigar acerca de las reflexiones antiguas en torno a lo animal, no sólo en los autores que más conocidamente prestan atención a este asunto de un modo especial como Plutarco o Porfirio, sino también en Aristóteles, en quien se suele decir que está el origen de la oposición animal/humano en relación con el lenguaje; precisamente en el caso de Aristóteles habría que distinguir lo dicho en *Acerca del alma* y lo dicho en los tratados relativos a los animales y los agrupados en la edición canónica de Bekker como *parva naturalia*. De este modo se matizarían muchas afirmaciones comunes acerca de El Estagirita, basadas –de un modo consciente o no– en la interpretación legada por el aristotelismo tomista y escolástico. Sin embargo, el tratamiento de la cuestión animal en la Antigüedad excede con creces el cometido de este trabajo. Asimismo, tampoco pretendo hacer un recorrido histórico por la evolución del pensamiento moderno ante esta cuestión. La clave está en entrar en la cuestión asumiendo la radicalidad filosófica de la pregunta, lo que también dará las condiciones para poder enfrentarse con rigor a la problemática disciplinar de los pretendidos *Animal Studies*. Para ello, trataré el estatuto problemático de la cuestión animal a partir de las reflexiones de algunos filósofos del siglo XX.

El armazón de la interpretación que aquí voy a plantear lo proporciona de nuevo Derrida. En *El animal*, Derrida delinea una cartografía de líneas problemáticas a partir de señalar la asunción básica en torno a lo animal: el animal se define por una serie de privaciones que remarcan la excepcionalidad humana. Como ya traté con anterioridad, las características que tradicionalmente, y en especial a partir del desarrollo de la ciencia físico-matemática, el cartesianismo y, más marcadamente aún, desde la eclosión de las ciencias humanas durante el siglo XVIII (Agamben 55), le son privadas al animal basculan sobre el lenguaje, la razón y la autoconsciencia. Ante esta relación oximorónica de privación/atribución, una de las líneas de problematización que Derrida propone es el cuestionamiento y deconstrucción de esa atribución que el hombre se atribuye a sí mismo, como el sí mismo presupuesto en lo autobiográfico, el narcisismo y el pudor o la autonomía, entre otras tantas. Otra de las líneas derridianas va en dirección contraria, y es el cuestionamiento de que la serie de privaciones que constituya el animal sea una privación real en todos y cada uno de los casos. Evidentemente esta línea se ve muy potenciada con las numerosas investigaciones que en el campo de la etología se han venido haciendo a lo largo del siglo XX y principios del XXI. Finalmente, la línea clave del pensamiento derridiano a este respecto es retomar una nota de *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de Jeremy Bentham, en la que el filósofo utilitarista, aparte de comparar la dominación sobre los animales con la esclavitud y la animalización de los esclavos negros, apunta a que el límite de la ley y la moral no debe

estar en la facultad de razonar o de hablar; la pregunta no es si los animales piensan, sino si los animales sufren. El cambio de perspectiva que plantea Bentham presenta la cuestión animal en una radicalidad insólita en el pensamiento moderno. Además, considero que la deriva práctica-legal de la cuestión animal obtiene una base mucho más sólida si se plantea en términos de sufrimiento y padecimiento, y no en términos de lo que ciertos animales son capaces. La cuestión ya no se presenta en términos de posesión o de acción sino en términos de pasión o pasividad. La pregunta *Can they suffer?* invierte la base que fundamenta la diferencia hombre-animal, en la que Derrida señala que la palabra «poder» queda anulada al significar «¿pueden no poder?» y plantea radicalmente una nueva base para pensar las relaciones entre seres vivos:

Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia. (44)

Precisamente este cambio de enfoque muestra uno de los lados más siniestros de la primacía del sujeto y la serie de características que se le atribuyen (activo, cognoscente, propietario, dominador) y el contrapunto en el objeto que suponen (pasivo, conocido, propiedad, dominado). Si se plantean las relaciones con la otredad en términos de

pasividad y corporeidad (esto es, de fragilidad y vulnerabilidad), necesariamente la forma de vida de los seres humanos respecto de lo animal o lo natural no puede ser ya más una relación de explotación o de dominación⁴. La crítica contemporánea del sujeto moderno y la reflexión en torno a la pasividad son elementos muy presentes en la filosofía del siglo pasado, por ejemplo en dos de los grandes referentes e interlocutores de Derrida, Heidegger y Levinas, y, sin embargo, mucha de esta filosofía, como la de los dos autores mencionados, sigue inscrita en el paradigma moderno antropocéntrico pese a que proporcione elementos clave para su crítica.

A continuación realizaré un recorrido por diversas argumentaciones de la cuestión animal en la filosofía del siglo XX, como proceso de crítica y ruptura de la conceptualización moderna de lo animal, en la línea antes apuntada por Derrida. El alcance de estos recorridos, en tanto que está a vueltas con lo animal y éste, *primum inter bestias*, implica en su teorización al resto de seres vivos, llegará a los demás ejemplares de este trabajo.

⁴ En la entrevista «“Hay que comer”, o el cálculo del sujeto», Derrida advierte que su pensamiento en torno al animal no tiene el fin de defender el vegetarianismo, el ecologismo o las sociedades protectoras de animales (tampoco es que rechace estas posturas), sino de pensar críticamente la estructura sacrificial del pensamiento moderno respecto del animal y las múltiples maneras, reales y simbólicas en las que se comete sacrificio, de las que el vegetarianismo (él no habla de veganismo) no estaría exento. Uno de los problemas, según entiendo las palabras de Derrida en esa entrevista, está en el riesgo de reificación de la cuestión animal en una pureza moral, cuando debido al carácter sacrificial del pensamiento occidental, lo que denomina en la entrevista «carño-falologocentrismo», es fácil incurrir en otros órdenes sacrificiales, simbólicos o reales, hasta el punto de haber cierto canibalismo insuperable en la cultura. Con ello entiendo que si bien hay que tomar decisiones y posicionamientos prácticos en torno a la cuestión animal, ésta no se puede clausurar o agotar en una posición particular exenta de los problemas que implica; en otros términos, el sacrificio no se agota en la carne, aunque en ésta sea evidente.

II.4.1. Pobre de mundo

La reflexión heideggeriana en torno a lo animal se encuentra en todo momento subordinada a otras consideraciones relativas al tiempo, el mundo o la muerte en el *Dasein*. El hecho de que lo animal aparezca en la obra de Heidegger enmarcado de esta manera condiciona algunas formulaciones que a primera vista pueden parecer contradictorias o al menos paradójicas, así como otras que han sido denunciadas como modos sofisticados de antropocentrismo. En esta tesitura, el pensamiento heideggeriano no tiene un papel preponderante en los *Animal Studies* y, sin embargo, ejerce una influencia clave, a menudo tácita, en la crítica del humanismo y en el acento puesto en la cuestión animal.

Las críticas que se hacen a Heidegger respecto de lo animal son numerosas. Por caso, Derrida, en la conferencia titulada «La mano de Heidegger», centrada principalmente en *¿Qué significa pensar?* del filósofo alemán, critica duramente la diferencia que Heidegger hace entre la mano humana y la mano de los simios. En el mentado texto heideggeriano se afirma que los animales poseen órganos prensiles (*Greiforgane*) pero no propiamente manos, lo que Derrida considera contundentemente:

dogmático en su forma, este enunciado tradicional presupone un saber empírico o positivo cuyos títulos, pruebas y signos aquí no son mostrados. Como la mayor parte de aquellos que hablan de la animalidad como filósofos o como personas de

buen sentido, Heidegger no tiene en cuenta un cierto «saber zoológico» que se acumula, se diferencia y se afina al respecto de aquello que se reagrupa bajo esta palabra tan general y confusa de animalidad. [...] marca de un humanismo que se quiere por cierto no metafísico, Heidegger lo subraya en el párrafo siguiente, pero todavía de un humanismo que, entre un *Geschlecht* humano que se quiere sustraer a la determinación biológica [...] y una animalidad que se encierra en sus programas orgánico-biológicos, inscribe no ya unas diferencias, sino un límite oposicional absoluto del que intento mostrar en otro lugar que, como lo hace siempre la oposición, borra las diferencias y reconduce a lo homogéneo, siguiendo la más resistente tradición metafísico-dialéctica. (384)

Asimismo, Cary Wolfe ve muy problemático en relación con el humanismo el que Heidegger descarte que el animal *muera*, sino que simplemente *deja de existir* (cf. *Ser y Tiempo* §47), ya que uno de los rasgos existenciales fundamentales del *Dasein*, el ser-para-la-muerte, que se caracteriza por una pasividad radical al ser la posibilidad que clausura todas las posibilidades, es reapropiado como una capacidad positiva, al modo de una diferencia específica que separa lo humano de lo animal⁵ (*Zoontologies*, 24).

⁵ La cuestión del ser-para-la-muerte podría replantearse si se consideraran las últimas décadas de investigación etológica a propósito de la relación de los animales y el tratamiento de sus muertos, de manera que el modo en que se concibe el duelo y la antelación de la muerte se pueden ver radicalmente desantropomorfizados (reiterando que no por ello igualados a lo humano), como algunas investigaciones acerca de elefantes o perros, entre otros, sugieren. A falta de un estudio en profundidad por mi parte en torno a esta temática lo dejo planteado como hipótesis.

Por otra parte, se le critican las generalizaciones que extrae en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, acerca de la esencia de la animalidad, ya que en este curso deriva de un comportamiento particular la incapacidad general de toda una especie –el de una abeja con el abdomen seccionado que no para de libar miel (§59), de lo que Heidegger pretende concluir que la abeja no está ante la miel en cuanto tal, sino que vive cautivada por su constitución y su ambiente–, y de esa especie deriva la incapacidad general de todo el género animal. Nuevamente aquí resulta sospechoso para algunos investigadores, Matthew Calarco por ejemplo, que las capacidades del *Dasein* sean coextensivas con las de la especie humana, lo que en particular por la retórica del filósofo alemán parece reafirmar la sospecha de que hay un antropocentrismo subyacente en su pensamiento. Además de que llama la atención que quien ha pensado la dominación científico-técnica de lo ente a escala planetaria en relación con el olvido del ser no haga ningún comentario acerca de la dominación sobre la vida en los ejemplos que él da de los experimentos con abejas de Jakob von Uexküll, que hay quienes lo relacionan con el sacrificio, en este caso doble: el sacrificio real de las abejas para la ciencia y el sacrificio simbólico-conceptual para el pensamiento de la diferencia ontológica (Calarco 26).

Pese a todas estas críticas, el pensamiento de Heidegger, en especial en su diálogo con Uexküll, quien también influenció fuertemente a Deleuze, proporciona un suelo fundamental sobre el que desarrollar la crítica del concepto moderno de animal en

relación con la noción aquí propuesta de domesticación. El esclarecimiento de la conexión entre Heidegger y Uexküll, que realiza Agamben de un modo claro y conciso en *Lo abierto* (79 y ss.), es crucial para la reflexión filosófica de la cuestión animal. Pese a que la interpretación heideggeriana vaya en una dirección diferente al cometido de Uexküll, tener presentes la noción de mundo-ambiente en la obra de éste puede esclarecer algunas confusiones terminológicas que ha suscitado la obra de aquél. Heidegger distingue tres tipos de relación con el mundo: sin mundo (*weltlos*), en el caso de los objetos inanimados; pobre de mundo (*weltarm*), en el caso de los animales; constructor de mundo (*weltbildend*), en el caso del hombre. Lo más problemático de esta distinción está en la ambigüedad de que el animal parece tener y no tener mundo. Asimismo, estas distinciones son problemáticas ya que pueden interpretarse como una diferencia de grado y no de clase o tipo, o como que constituyen un juicio de valor o una jerarquía de entes. La aportación de Uexküll en estas distinciones estribaría en la pluralidad de mundos en relación con la vida. Agamben recuerda que frecuentemente se piensa que las relaciones que distintos seres vivos, desde las bacterias hasta los llamados organismos superiores, mantienen con su ambiente se suceden en el mismo espacio y tiempo (80). Si bien se puede hablar de un espacio objetivo (*Umgebung*), la inmensa diversidad de mundos perceptivos constituidos por las pulsiones de cada respectiva especie animal («portadores de significado», *Bedeutungsträger*, o «portadores de marcas distintivas», *Merkmalträger*) hace que no se pueda hablar propiamente de mundo sino de

múltiples mundos-ambiente (*Umwelt*), en tanto que estos mundos son recíprocamente excluyentes.

Según el ejemplo del lagarto en *Los conceptos fundamentales*, éste tiene una relación de apertura hacia sus inmediaciones, como las rocas, pero esta relación es a la vez clausurada en tanto que está reducida a pulsiones de su propia constitución (control de la temperatura corporal, por ejemplo). El lagarto, dice Heidegger, no se pregunta acerca de la constitución minerológica cuando está encima de una roca, ni acerca de astrofísica cuando busca la luz y el calor del sol. En definitiva, el lagarto no está en condiciones de captar la diferencia ontológica, no puede estar ante el ente en cuanto tal. Ese es el sentido fundamental de la pobreza respecto del mundo. A este respecto surge un interrogante que remite a otra discusión dentro de la cuestión animal, lo que Wolfe dice que es frecuentemente referido como «el argumento de los casos marginales». Cuando se define lo humano positivamente según la serie de propiedades y capacidades que se le atribuyen, siempre quedan ejemplares humanos que por distintas causas no caen dentro de la definición (disfunción de nacimiento, secuelas por enfermedades o accidentes...), y surge entonces la pregunta de si con ello se les estaría considerando ejemplares infrahumanos o no-humanos. De esta manera podría preguntarse si llegar a vislumbrar el ser del ente y no más bien utilizar y manipular entes, sea lo realmente característico del ser humano. En otras palabras, una vida perfectamente humana podría ser aquella que en todo momento está en el olvido del ser y quizá la pregunta por el ser sea más bien la

interrupción de esa vida. El evento del desvelamiento del ser no sería, por tanto, un momento «humano», sino un momento de ruptura o distancia de cualquier reificación óntica, a no ser que se establezca que lo propiamente humano sería coadyuvar tal desvelamiento y que, por tanto, la mayoría de personas (la masa, el uno impersonal – *Das Man*) vivan una vida inauténtica (cabe preguntarse si eso es, entonces, una vida no humana, animal). Sea como fuere, y más allá de la exégesis de la obra de Heidegger y de que sea objeto de múltiples críticas en torno a lo animal, la noción de constructor de mundo, entendida no como algo que hace el hombre sino como algo que le sucede al hombre facilitándolo éste, reinterpretada en términos de domesticación, es precisamente donde la cuestión animal reaparece con renovado vigor, aunque sea en un sentido que ya no es el estrictamente heideggeriano.

En cualquier caso, lo que queda claro es que la nota distintiva definitoria es para Heidegger el lenguaje, que es una de las privaciones de los animales. En el recorrido que estoy planteando la relación entre mundo y lenguaje relativa a la cuestión animal se bifurca en dos vías en principio incomunicadas. Por una parte, hay que pensar que si, como señala Arturo Leyte en *Heidegger: el fracaso del ser*, el ser para Heidegger es preciso pensarlo en su vertiente verbal-infinitivo y no en su vertiente sustantiva como ha hecho la tradición metafísica occidental, la propuesta de Gilles Deleuze y Felix Guattari con el concepto de «devenir-animal» de *Mil Mesetas* piensa de nuevo la problemática heideggeriana, así como la planteada por Uexküll, desde otras coordenadas. Por otra

parte, desde una tradición de pensamiento ajena al heideggerianismo, Ludwig Wittgenstein, en particular su obra posterior al *Tractatus Logico-Philosophicus*, presenta herramientas muy novedosas para pensar la relación humano-animal a través de las nociones de «juego de lenguaje» y de «forma de vida».

II.4.2. Devenir-animal

El concepto de devenir-animal pone en juego una ontología y una aproximación a la cuestión animal que es importante tener en cuenta, como también lo es el concepto de rizoma. La clave del planteamiento de estos autores está en la prioridad del devenir sobre el ser, lo que se expresa también en la prioridad de lo dinámico sobre lo estático, lo verbal sobre lo sustantivo, del cambio sobre la identidad. En este marco, el animal como algo clasificable, identificable y objetivamente cognoscible es un fenómeno secundario respecto de los procesos a escala molecular. Antes que especies discretas en una relación, póngase el *Homo sapiens* y el *Sus scrofa domestica*, el cerdo, se pensaría la relación dinámica entre distintos elementos que sólo de un modo posterior cristalizan en objetos. Con el mismo ejemplo en mente, lo denominado «ser humano» sería la objetivación individualizante de múltiples procesos moleculares, bacterianos, alimentarios, ambientales, geográficos, entre otros muchos más. En un sentido análogo al lenguaje, en el que series de elementos mínimos sin significado –fonemas– producen por un sistema de combinaciones el efecto del significado, los animales, animal humano inclusive, son

producidos por una red de múltiples procesos impersonales, no-subjetivos, no-significantes y no-orgánicos (en el sentido de ser previos a la conformación de un todo funcional). La diferencia entre devenir-animal y el ser animal de la metafísica y la ciencia occidental es también expresada por Deleuze y Guattari mediante dos términos procedentes de la botánica: rizoma y árbol. Del mismo modo que la sistematización de la filosofía primera aristotélica estaba organizada por Porfirio por diferencias específicas dicotómicas en el *Arbor Porphyriana*, la taxonomía biológica está organizada por ramas de diferenciación y parentesco basada en rasgos resultado de un proceso evolutivo. En ambos casos se trata de un sistema de organización arborescente a partir de un principio, diferenciaciones excluyentes y la asunción de entidades unitarias y definidas. Desde la perspectiva rizomática los procesos arborescentes son secundarios, una reificación limitante de la multiplicidad previa de puntos. El rizoma no tiene ni principio ni fin, no opera por diferencias específicas y no conforma unidades; el rizoma se conforma por múltiples dimensiones que no generan una totalidad orgánica sino una yuxtaposición indefinida de elementos. Frente a la genealogía arborescente que presupone entidades de las que rehace su historia, el rizoma opera como una anti-memoria, estableciendo conexiones semióticas muy diversas (biológicas, políticas, económicas...). Si se piensa el rizoma y el devenir-animal en relación con la noción de mundo-ambiente (*Umwelt*) de Uexküll no se llega a una unidad natural, a un *uno-todo*, ni a una jerarquía natural de

seres, sino a una yuxtaposición de mundos sincopados continuamente siendo transformados, algunos completamente ajenos entre sí, otros entrelazados.

No sería descabellado hacer un análisis de la llegada de los barcos de la Monarquía Hispánica al Nuevo Mundo y la subsecuente conquista desde la perspectiva transversal del rizoma, desde el resquebrajamiento del conocimiento cartográfico y de navegación hasta la inmensa cantidad de indios muertos por enfermedades portadas por los españoles, retazo de siglos de coexistencia con ganado bovino y porcino. Para los cometidos de este trabajo tener presente la perspectiva de los conceptos de rizoma y de devenir-animal es muy importante para no asumir de entrada identidades claramente definidas, del tipo de lo humano frente a lo animal o de la civilización frente a lo salvaje. El análisis específico que realizaré en los siguientes capítulos se mueve en la erosión de estas dicotomías, nunca carentes de implicaciones socio-políticas. Además, el planteamiento de la cuestión animal en su radicalidad filosófica es en lo disciplinar ineludiblemente rizomática, en tanto que desenreda el objeto «animal» en diversas líneas procedentes de dimensiones dispares (biología, mitología, iconografía, semiótica, historia, política...).

Sin embargo, la exposición tanto del rizoma como del devenir-animal por parte de Deleuze y Guattari está acompañada de una serie de implicaciones, principalmente en lo político, que no necesariamente se siguen de la comprensión del animal (entre otras tantas objetivaciones) como algo fenomenológicamente secundario, como es que el

sistema arborescente esté siempre orientado teleológicamente hacia una unidad trascendental (en un sentido que asume el Uno metafísico con una organización política vertical y autoritaria). Asimismo, y pese a que los autores se adelantan a estas objeciones en el capítulo mismo dedicado al rizoma en *Mil Mesetas*, aludiendo a que la oposición rizoma/árbol no debe tomarse en sentido maniqueo y que en el árbol mismo hay líneas de fuga rizomáticas así como en el rizoma hay líneas de reterritorialización arborescentes, se podría caer fácilmente en un salto de la descripción de dos ámbitos de comprensión a la prescripción de lo rizomático como única forma válida. En otras palabras, parece que se pasa de considerar el devenir-rizomático anterior a su reificación en el ser-arborescente a la invalidación de cualquier decantado arborescente, lo que en el marco hermenéutico que estoy planteando en este escrito no hay por qué asumirlo de entrada.

II.4.3. Juego de lenguaje y forma de vida

Con respecto a la relación de lenguaje y mundo conviene revisar ahora el segundo de los recorridos antes mencionados. Wittgenstein da herramientas clave para replantear la cuestión animal, como son las nociones de juego de lenguaje y forma de vida, si bien él mismo no las llevó tan lejos. La obra de Wittgenstein no piensa específicamente la cuestión animal y son muchos los lugares en los que muestra un pensamiento que los *Animal Studies* catalogarían de humanista o antropocéntrico. Sin embargo, su

pensamiento da los elementos suficientes para construir un marco desde el que pensar la cuestión animal, más allá o pese al autor mismo, como ocurre también con Levinas. La discusión sobre lo animal en Wittgenstein suele comenzar en torno a una frase recogida en las *Investigaciones filosóficas*: «si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender» (511). Esta afirmación podría recordar a la radical diferencia de los mundos perceptivos de Uexküll. A este respecto, comentando la correspondencia entre la disposición de los hilos de una telaraña y la capacidad visual de una mosca, de modo que ésta queda atrapada, Agamben señala que «los mundos perceptivos de la mosca y de la araña están absolutamente incomunicados y, sin embargo, tan perfectamente coordinados» (83). La pregunta que surge respecto del león de Wittgenstein es si la incomprensión se debería al mundo perceptivo dado por la especie biológica o por otras razones, aunque hay que resaltar la especificidad del ejemplo dado por Agamben, al ser una relación predatoria.

La afirmación de Wittgenstein a primera vista parece continuar el paradigma moderno de la oposición humano/animal basada en atribuciones/privaciones. Sin embargo, si se lleva la afirmación más allá de la letra de Wittgenstein, pero aún dentro del pensamiento del mismo, resulta en un planteamiento novedoso. En su libro *Animal Happiness*, Vicki Hearne sostiene que esta afirmación yerra de entrada en el sujeto de la frase, *wir*, el «nosotros» elidido en la traducción: «los leones de hecho hablan a algunas personas y son comprendidos» (167 – inglés en el original). La perspectiva de Hearne, con una larga experiencia en el entrenamiento de perros y caballos, parte de que la

comprensión se construye precisamente en la participación de un juego de lenguaje común, por ejemplo, el juego de lenguaje del entrenamiento. En otro lugar de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein sostiene que «imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida» (31; §19). En el hilo de la argumentación aquí seguida, «forma de vida» no haría referencia a una entidad previamente establecida (la forma de vida del león) sino a la relación dinámica entre elementos de diversa índole que por combinatoria crean efectos de significación.

La incompreensión del león se produciría, por tanto, por la falta de juegos de lenguaje en común, de ahí que Hearne sostenga que el entrenador de animales y el respectivo animal (león, perro o caballo) sí hablarían. El sentido de lenguaje que tendría esta línea de pensamiento inspirada en Wittgenstein se separa del excepcionalismo humano y de la lengua como conjunto de proposiciones con un valor de verdad para plantear el lenguaje a un nivel semiótico superior, enredado en la pragmática de los juegos del lenguaje. De este modo también se desactivaría el paso que va desde el lenguaje (como conjunto de proposiciones) al pensar: «se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: “no piensan y por eso no hablan”. Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje». (41; §25). No emplean un lenguaje proposicional o lógico-enunciativo, pero sí pueden entrar en un juego de lenguaje; de hecho, la etología muestra una infinidad de juegos de lenguaje en el mundo animal. Además, añade Hearne, el caso del león no apunta a una ausencia de

consciencia sino a una forma de ser que está más allá de nuestra consciencia, de nuestra capacidad de pensar(nos) sin consciencia (170). Wolfe en su ensayo «In the Shadow of Wittgenstein's Lion» (incluido en *Zoontologies*) concluye que la línea que parte de Wittgenstein sacude la diferencia entre lo humano y lo animal por su convención pragmática y convencionalista de los juegos del lenguaje, así como la noción de mundo se fragmenta en la multiplicidad de mundos a los que se accede por la participación de los juegos mismos de lenguaje, lo que son, a su vez, formas de vida (o modos específicos de esas formas de vida).

Entonces, según esta línea los mundos perceptivos de dos formas de vida distintas podrían coordinarse y hasta cierto punto solaparse en la medida en que participaran de un mismo juego de lenguaje. Esta puesta en común no opera solamente a un nivel social o conductual (eso sería presuponer entidades preestablecidas), sino que modifica el decantado que llamamos especie, alterando las pulsiones o marcadores de significado. Éste es un proceso de domesticación que asegura la coordinación a largo plazo. A propósito de Uexküll, Agamben afirma que «no existe un bosque en cuanto ambiente objetivamente determinado» (81), sino que existe el bosque para el guarda forestal, el bosque para el zorro, para el cazador, y así sucesivamente; que no sea objetivamente determinado significa que hay multiplicidad de relaciones, algunas de una complejidad nada desdeñable tanto a nivel intra-especie como entre especies, así como entre diversas esferas, pudiéndose traer a colación el rizoma deleuziano. Ahora bien, el

caso de la domesticación plantea una pretensión o proyecto de objetivación por parte de lo humano, sobre la que volveré en el siguiente capítulo en referencia al llamado «claro de bosque» de Heidegger.

Finalmente, volviendo a una metáfora del capítulo anterior, si la tradición filosófica occidental moderna establecía un abismo entre lo humano y lo animal, esta línea no rellena el abismo: lo multiplica. No sólo multiplica el abismo que separa lo humano de lo animal (lo humano de lo felino, lo felino de lo arácnido...), sino también el abismo que separa los distintos juegos de lenguaje, sean realizados por cualesquiera seres (humanos, anfibios, equinos...).

II.4.4. Criterio fisiológico

Es preciso distinguir esta concepción del habla a través de los juegos de lenguaje de una opinión que se puede encontrar en diversos autores y épocas previos al desarrollo de la ciencia moderna y, en particular, de las ciencias del hombre –de acuerdo con la interpretación foucaultiana– en el siglo XVIII, como es la duda de si los animales, pájaros por ejemplo, tenían un lenguaje desconocido para los hombres. La ciencia moderna, en especial la biología y la etología se caracterizan por el progresivo abandono de toda visión antropocéntrica de la naturaleza, en especial en sus formulaciones de finales del XIX y principios del XX como ilustraba Uexküll. En lo que Agamben describe en *Lo abierto* como la radical deshumanización de la imagen de la naturaleza (79), se produce

otro tipo de antropocentrismo, el que marca la frontera entre la comunidad humana, pretendidamente en movimiento de progreso identificado con lo científico-técnico, y la animalidad, salvaje, muda y bruta, como la materia misma. Precisamente en este contexto, la obra de Nietzsche reformula este marco epocal, en especial con una serie de formulaciones que crean conexiones cruciales para pensar la cuestión animal en el entrecruce entre representación literaria, estudio etológico y estudio histórico-cultural, sin que se reduzca a ninguna de estas. Si desde la previa línea hipotética que partía de Wittgenstein el lenguaje quedaba circunscrito a la participación en juegos de lenguaje como marca de distintos modos de formas de vida, el giro que produce Nietzsche pasa por considerar los pensamientos y los valores desde un criterio fisiológico, esto es, si fortalecen los cuerpos o si los debilitan. En este aspecto no son infrecuentes las interpretaciones, llevadas por la literalidad de la retórica antiacadémica y provocadora de Nietzsche, que ven en la obra de éste un pensamiento antropomórfico debido a las frecuentes ocasiones en las que atribuye valores a animales, como la sabiduría de la serpiente o el orgullo del águila en *Así habló Zaratustra*. Como considera Alphonso Lingis en su aportación al volumen colectivo *Animal Philosophy*, el procedimiento nietzscheano busca la inversión del antropomorfismo al naturalizar a los seres humanos, a los que atribuye percepciones, comportamientos y caracteres de otras especies naturales, como Zaratustra emulando las virtudes de los animales con impulsos nobles (7 y ss.). De un modo tácito, este procedimiento estaría remarcando críticamente el

antropocentrismo del excepcionalismo humano (sea por medio de las ciencias naturales al ver al hombre como la más alta criatura, sea por medio de las ciencias humanas al ver al hombre como el único ser dotado de moral y valores), de modo que la obra de Nietzsche iría en la dirección de la disolución de la serie de atribuciones/privaciones en la comparación humano/animal. Esta tendencial disolución se produciría por el desplazamiento del acento en la dualidad humano/animal por la dualidad fuerte/débil, noble/servil o gregario. Este desplazamiento viene dado por una concepción que asume la continuidad de todas las formas de vida e, incluso lo inorgánico –cual lapidario medieval– como relaciones de fuerza. No se debe entender el mentado desplazamiento como una igualación entre cualesquiera formas de vida, ni siquiera que existan individuos solitarios y nobles frente a individuos gregarios, ni tampoco que el líder de una agrupación gregaria represente lo noble (como algunas vulgares interpretaciones fascistoides hacen) del que Nietzsche diría que es gregario en tanto que dependiente de los dependientes de su liderazgo, sino que habría que interpretarlo como una insistencia en vectores potenciadores y vectores debilitantes en cada ser:

El más débil se adhiere al más fuerte para sus necesidades de nutrición: quiere cobijarse bajo aquel, hacerse en lo posible una misma cosa con el más fuerte. El más fuerte, por el contrario, se defiende de sí mismo, no quiere perecer de tal manera; antes bien, al crecer, se escinde en dos o más seres. Cuanto más fuerte es el estímulo de unidad, tanto más es de suponer que existe una debilidad; cuanto

mayor es el impulso de variedad, de diferencia, de disgregación interna, tanto mayor fuerza existe.

El instinto de aproximación y el instinto de rechazar algo son el vínculo en el mundo orgánico y en el inorgánico. La separación completa es un prejuicio.

(La voluntad de poder, 435; §648)

Desde la segunda serie de dualidades, se veía que el despojo de rasgos valorativos (nobleza o gregarismo) de la animalidad es justamente el olvido de que las primeras éticas antiguas, de corte aristocrático, tomaban su inspiración en cierto tipo de animales (águilas, leones, lobos...). El olvido no sería sino la constatación de la primacía de rasgos gregarios, que constituyen estructuras homogeneizadoras; estos rasgos serían según el criterio fisiológico antes mencionado rasgos débiles y enfermizos, reactivos contra la vida y, por ende, contra lo natural, al que progresivamente despojan de capacidades y potencialidades, para convertirlo en mera tierra de cultivo. La fortaleza no debe entenderse aquí en un sentido normativo o negativo (como ausencia de discapacidades o enfermedades) como vulgarmente se ha interpretado relacionándolo con posturas nacionalsocialistas, sino que se corresponde con una actitud vitalista. Tal y como insiste Lingis, el propio Nietzsche recordaba que nadie que le leyera lo supondría enfermo y, sin embargo, toda su vida tuvo una salud precaria. En asumir esa condición de un modo vitalista y afirmativo se jugaba la mentada fortaleza. En un sentido más

general la crítica de la homogeneización por parte de Nietzsche ha sido muy nítidamente explicada por Felipe Martínez Marzoa en *El concepto de lo civil*:

La interpretación de Nietzsche que acabamos de esbozar en relación con nuestra propia investigación es válida sin que para ello sean óbice los frecuentes ejercicios retóricos, de fraseología que pretende ser nietzscheana, en contra de la «igualdad», que ignoran el conocido argumento «erístico» de procedencia griega según el cual, dado que la diferencia de A con respecto a B es a la vez la de B con respecto a, ambos, A y B, son iguales precisamente en cuanto que son diferentes y no otra cosa que la diferencia es la igualdad. Aplicado a nuestro presente asunto, el argumento dice que la única igualdad consistentemente pensable es la garantía de la posibilidad de la diferencia; otra «igualdad», que consistiese en precisamente ser iguales, no es concepto alguno, porque no resiste el análisis semántico; el derecho igual no es sino el igual derecho a hacer usos máximamente desiguales de él, y la desaparición de la desigualdad ficticia y preestablecida no es sino la base para el ejercicio de la efectiva desigualdad, mientras que la desigualdad prefijada es igualdad impuesta (110-111).

II.4.5. El rostro del (aún más) otro

En lo que respecta al pensamiento de Levinas, éste parece aportar todos los elementos para una aproximación radical a la otredad animal, pese a las intenciones del autor

mismo como más arriba se vio con Wittengstein. El otro es previo a cualquier ontología y, por tanto, previo a ser objetivado, pese a que el pensamiento occidental haya reducido siempre el otro a objeto maleable o a sujeto idéntico a la mismidad occidental-metafísica. Sin embargo, para Levinas el otro y en especial el rostro del otro, que fenomenológicamente aparece antes de que ninguna ontología particular entre en juego ni ninguna de las clasificaciones sociológicas, económicas, políticas o étnicas, es siempre y en cada caso un rostro humano. En las pocas ocasiones en las que Levinas ha atendido explícitamente la cuestión animal, como en una entrevista de 1984 titulada «The Paradox of Mortality», afirma que no sabe ni puede saber si un animal, por caso una serpiente, tiene rostro. Recuérdese que en el pensamiento levinasiano la aparición del rostro del otro le convertía a uno en huésped y rehén del otro, en una exigencia inexcusable e ineludible de atender su mirada que implora, antes que ninguna palabra, un «no matarás»; esa experiencia es genuinamente ética. Según Levinas a partir de esta relación primordial con el otro (humano) se puede de un modo derivado proyectar sobre los animales el que deban no ser maltratados. Sin embargo, de la experiencia fenomenológica con el otro-animal no parece derivarse, de acuerdo con Levinas, ninguna exigencia ética. Incluso en aquellos textos en los que Levinas se muestra más cercano a conceder respuesta al animal, como en «El nombre de un perro», incluido en *Difícil libertad*, donde relata su experiencia en un campo de concentración nazi en el que el único que parecía reconocer a los prisioneros como seres humanos era un perro al que

llamaron «Bobby», Levinas reitera los argumentos del excepcionalismo humano, aunque de un modo paradójico. Por una parte, en tanto que Bobby les reconocía y saludaba con alegría cada vez que regresaban a las barracas, Levinas lo apela «el último kantiano», ya que es (aparentemente) capaz de universalizar máximas. Por otra parte, Levinas asume el lenguaje y la racionalidad como lo esencial al ser humano (puntos que más adelante en su obra no concedería o al menos reformularía profundamente). Por tanto, lo que concede por simpatía a Bobby, que más tarde será capturado y asesinado por los soldados por andar por el campo con los prisioneros, se lo quita al instante. Como señala Peter Atterton, hay más argumentos paradójicos al respecto en Levinas: si bien Bobby era superior moralmente a los nazis, esto era porque los nazis trataban a los prisioneros como «una banda de monos» (54). El estatus moral depende en estos argumentos de la especie y no del reconocimiento de estar ante otro mortal semejante (aquí Levinas, como toda la tradición moderna, privilegia las propiedades y las capacidades sobre las pasiones o pasividades). Si bien el pensamiento levinasiano podría parecer perfectamente orientado a un reconocimiento del «otro» animal, cae en los mismos tópicos modernos, desde la aceptación de la concepción del animal-máquina cartesiano (*Language and Proximity*, 1967) hasta las afirmaciones de que el animal está aprisionado en su propia constitución, como de modo similar sostenía Heidegger. De este modo para Levinas, frente al animal que perduraría en su ser, el ser humano es capaz de romper con el ser en tanto que estima algo más importante que la propia vida de uno, y esto es la vida del

otro; si el hombre es descrito como *rationale*, lo más ético es no ser racional para anteponer la vida del otro sobre la propia. Ahora bien, lo que Levinas falla en responder es por qué esa exigencia ética que se sale de la lógica calculatoria no se extiende a lo animal. Habría que añadir también que así como dar la vida por otro no es la regla general del ser humano, la supuesta perduración en el ser de los animales a toda costa es una imagen dogmática de lo animal como brutalidad despiadada. No es nada difícil encontrar ejemplos de esa ruptura con el ser propio por proteger o cuidar de otro en libros de etología, documentales de naturaleza o incluso por experiencia propia con animales. En definitiva, el pensamiento de Levinas, pese a su profunda crítica de la nivelación relativista de la ética por parte de las ciencias sociales o de la reducción a cálculo del utilitarismo (cf. *El Humanismo del Otro Hombre*), presupone una ontología muy particular: la ontología humana. La antropología antecede a la ética en el pensamiento levinasiano, pese a las intenciones de su proyecto. No obstante, la fenomenología del rostro de la filosofía levinasiana sigue siendo una herramienta teórica potente para la aproximación al otro, humano o no-humano, o incluso para la aproximación a la otredad natural en general, como intenta hacer el volumen colectivo *Facing Nature*, entre otros ejemplos.

II.5. Zoofilosofía

Los recorridos interpretativos recién realizados ilustran todos ellos diversos alejamientos de la noción de animal que sirve en el par humano-animal de la animalización, problematizando esta noción y abriéndola a otros órdenes. Por ello, aparte de la funcionalidad deconstructiva de la noción misma de animal, estos recorridos van a atravesar transversalmente el resto de ejemplares de este escrito.

Tanto estas aproximaciones como el marco general de este escrito han sido planteadas gracias a la serie de problemas planteados por Derrida en *El animal*. Ya he traído a colación muchos de los temas allí tratados, pero recuérdense ahora algunas estrategias apuntadas por Derrida allí. Ante las negaciones del animal, las negaciones de lo propio del hombre, cuya lista es inmensa, desde la palabra, la razón, hasta la experiencia imposible de la muerte, pasando por la risa, el llanto o el don, Derrida plantea una doble estrategia: por una parte, investigar si realmente algunos animales no poseen algunas de esas características negadas, para lo cual los estudios etológicos son fundamentales; por otra parte, interrogar si realmente el hombre posee todas aquellas propiedades que se le atribuyen. El cometido de estos análisis no es el de sustituir la dicotomía clásica que separa lo animal de lo humano por una suerte de indiferenciación biológica, sino la de pensar que las separaciones y las diferencias entre seres vivos y sus formas de vida son múltiples y en múltiples direcciones. Con ello también se abandona definitivamente la bipolaridad tradicional de ver a lo animal como bondad o ingenuidad

absoluta o como salvajismo despiadado y maligno (bipolaridad que también se observa en los animalizados indios del Nuevo Mundo). Asimismo, la pretendida seguridad de la excepcionalidad humana se ve sacudida por unas fronteras cuyas formas y lugares ya no están tan claramente fijados. David Wood en su ensayo *Thinking with cats*, del volumen colectivo *Animal Philosophy*, caracteriza esta situación como la multiplicación de bordes del abismo entre especies, bordes que además tienen una historia y que están constituidos por una multiplicidad de heterogéneas formas de vida que organizan las relaciones entre lo vivo y lo muerto, cuya complejidad no puede nunca ser objetivada del todo.

En este rastreo derridiano del animal, éste ya no es únicamente mirado, sino que, como el gato de Derrida, mira y le sitúa a uno ante su desnudez y finitud; como el gato que mencionaba Montaigne en la «Apología a Ramón Sibiuda», del que no sabía si era Montaigne quien jugaba con él y no más bien al revés. Incluso con animales mucho más alejados evolutivamente de nosotros, el filósofo Peter Godfrey-Smith en *Otras mentes*, plantea la duda de quién investiga a quién en sus largas inmersiones submarinas en la costa de Sidney en busca de cefalópodos. En un análisis cuya extensión excedería el presente escrito, Derrida discurriendo acerca de lo autobiográfico no puede sino encontrarse con trazas y huellas de la otredad, una y otra vez, de heteronomía. El «auto» de la autobiografía está rondado por el otro, sea en su sentido animal, sea en su sentido técnico-prostético (cultura o lenguaje). El gesto derridiano en este aspecto es muy sutil:

buscando lo constitutivo de lo propio, de sí mismo, éste se desvela como ajeno, como otro.

Estas aproximaciones a lo animal conforman lo que en adelante consideraré y denominaré «zoofilosofía»⁶, entendiendo el prefijo en su sentido etimológico amplio – como viviente, animado– y no en el sentido restrictivo con el que aparece en palabras como zoología, referido exclusivamente a los *animalia*. Bajo este término busco subrayar la orientación y el rigor filosóficos a la par que poner el acento en aquello que, si Derrida está en lo cierto, ha sido lo no pensado por la tradición filosófica occidental y, por ello, siempre presente de un modo velado. Al mismo tiempo, con este término marco una distancia respecto de la comprensión de la cuestión animal como un subapartado de los estudios culturales. Con ello, se agrupa en un sencillo término lo que Derrida planteaba a este propósito:

Un historiador de la filosofía podría un buen día preguntarse, me imagino, lo mismo que podría haberlo hecho un historiador de la pintura o de la escultura, si el filósofo de animales habrá tenido cabida en la clasificación de los géneros. Hay pintores o escultores de animales. También se habla de literatura de animales, como si la animalidad definiese no sólo un reino, una especie o un

⁶ David Wood, en su mencionado trabajo, cita una supuesta mención de Derrida a este término *zoophilosophy*, pero yo no he podido encontrar esa referencia textual en la obra derridiana. En cualquier caso, es un término de inspiración derridiana, sea o no sea usado por Derrida.

género sino un género artístico. ¿Por qué no un género filosófico? ¿Por qué no podríamos hablar de una filosofía de animales? (93)

CAPÍTULO III

HUMANO

El planteamiento global de este escrito, dividido a partir de adjetivos, venía dado no sólo por la organización global a modo de bestiario, del que cada capítulo sería un ejemplar (de modo que los adjetivos determinan a ejemplar), sino también, en tanto que los adjetivos solos titulan cada capítulo, por el sentido abstracto de los adjetivos sustantivados (humano, canino) frente al uso directo de los sustantivos que suponen un objeto previamente definido (hombre, perro). El sustantivo «hombre», que proviene de *homo*, en principio aunaba la diferencia de género varón-mujer (*vir-femina*), aunque cabe ver en el neutro *homo* una ideación masculino-patriarcal y en la lengua castellana contemporánea puede ser ambiguo al designar tanto la especie como el género masculino de la misma. Habida cuenta de que esta ideación ha marcado la tradición hispánica desde sus comienzos, utilizaré el término «hombre» consciente de su carga semántica cuando se trate de su sentido histórico; cuando se hable en términos abstractos o contemporáneos utilizaré el adjetivo (lo humano, ser humano, y similares). En el marco de este trabajo, tratar los asuntos en torno a este ejemplar es inseparable de una revisión al ideal de saber al que todo hombre debía a aspirar y ponerse a cultivar (esto es, volverse *culto*) para dejar de ser tosco, bruto y estéril: el ideal de los *studia humanitatis*, las humanidades. Cabría mucho que decir acerca de la metafórica agricultora del

pensamiento grecolatino, quizá más marcada en el caso romano, que podría caracterizarse como vegetal, en tanto que desde la semilla de Roma se expanden raíces –vías– hacia los confines del mundo conocido, o en tanto que cultivo de uno mismo en un movimiento ascendente de la tierra a los dioses, o en los términos de Salustio al comienzo de *La conjuración de Catilina*, frente a las bestias de carga (*pecora*), inclinadas sobre sí mismas y obedientes a su vientre (*prona atque ventri oboedientia*), los hombres deben esforzarse con todo su empeño en el ingenio y la virtud. Nietzsche mismo, en *Humano demasiado humano* (I, §18), considera que los conceptos fundamentales de la metafísica, en tanto que basados en determinaciones como la identidad, la inmutabilidad, la necesidad o la eternidad, son los propios de organismos evolutivamente inferiores, en tanto que con capacidades poco desarrolladas como un sistema nervioso complejo, como las plantas, de las que el hombre toma estos conceptos⁷. Los mismos conceptos metafísicos que darían lugar al tópico de la *Roma*

⁷ Un fenómeno muy extendido de las sociedades y postindustriales es la llamada «ceguera vegetal», que indica la falta de apercepción que padecen las personas de las plantas y árboles que las rodean. Esta ceguera vegetal afecta al campo de los *Animal Studies*. Se me podría replicar legítimamente que los *Animal Studies* tratan de animales y no de plantas. Sin embargo, incluso aceptando la acotación del objeto de estudio dentro del reino *Animalia*, la ceguera teórica vegetal sigue pareciéndome un problema. Primero, porque sin plantas no sería posible la vida de los animales. Segundo, porque el contexto de los *Animal Studies*, en tanto que denuncia la falta de consideración de los factores animales en la historia, literatura y cultura, debería de prestar atención otro tipo de formas de vida que igualmente son fundamentales para el desarrollo humano a todos los niveles y que tienen un largo desarrollo a nivel mítico-literario, metafórico y conceptual. De nuevo, se me replicaría que las plantas no son seres sintientes y los animales sí, pero ello plantea a su vez la pregunta de si por ello es legítimo hacer cualquier uso sobre seres no sintientes. Además de que la sensibilidad de las plantas es un tema de investigación actualmente muy activo (véase, por ejemplo, el trabajo del neurobiólogo Stefano Mancuso). Reitero que con estas argumentaciones no se trata de proyectar acríticamente características humanas sobre los animales, o características animales sobre las plantas, sino de problematizar y pensar los límites culturales, filosóficos y científicos de los

Aeterna y bajo la cual, de acuerdo con Heidegger, se gestaría por primera vez la idea de la *humanitas*, traducción de la helenística παιδεία griega. En esta Roma aparece, según la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, el primer humanismo. El más famoso de los humanismos sería el italiano del Renacimiento, una *renascentia romanitatis*. Y, sin embargo, en ninguno de estos dos momentos se puede encontrar el término «humanismo».

III.1. *Der Humanismus*

Generalmente se entiende por «humanismo» un movimiento cultural que tiene su epicentro en Italia, desde donde se expande a otros países europeos hasta la eclosión y desarrollo de la Nueva Ciencia, a partir de lo cual irá perdiendo importancia incluso pese a que en las regiones del suroeste de Europa su paradigma no se vea sustituido por la ciencia físico-matemática ni el racionalismo. Este movimiento cultural tiene como modelo la Antigüedad grecolatina y busca la renovación a todos los niveles. Ahora bien, más allá de eso, es difícil encontrar algo de consenso acerca de qué signifique el término, y los estudios que hay suelen limitarse a algún aspecto en concreto (historia, filosofía o filología); esta parcialidad no se debe únicamente a que sea difícil que un solo investigador abarque todos estos vastos campos de un modo riguroso y competente, sino

discursos en torno a lo vivo. En este sentido, la crítica de Wolfe a la rúbrica *Animal Studies* y su preferencia por el marco más englobador de *Posthumanities* me parece acertado, y en la misma línea me propuse reutilizar la noción de zoofilosofía en la significación general del prefijo «zoo» como viviente.

que es también constatación de la caída del humanismo como proyecto. A este respecto es llamativa la falta de apercepción por parte de los estudiosos de las llamadas humanidades actuales de lo alejados que están del humanismo renacentista, ya que como señala Morrás en *Manifiestos del humanismo*, «se quiere revestir de profesionalidad y academicismo –algo que repelía a los humanistas del Renacimiento– el estudio de las viejas materias de la filología, la filosofía y la historia» (157), tratando de evitarse la denominación tradicional de «letras», proveniente del francés *belles lettres*. Como tampoco parece que pueda hacerse una defensa consistente de que las llamadas humanidades sirvan para que «el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad» (265), de acuerdo con la definición general no acotada en un periodo histórico concreto que da Heidegger en la *Carta*.

Como es habitual en muchos términos que buscan delimitar una época o escuela, «humanismo» no fue usado por los renacentistas. El término se origina en el contexto decimonónico alemán, en concreto de la mano del teólogo luterano Friedrich Immanuel Niethammer, como neologismo tomado del término ciceroniano *humanitas*. El *Humanismus* de Niethammer consistía en un programa educativo centrado en el estudio de la gramática y literatura grecolatinas como reacción a la preeminencia científico-práctica. Como señala Félix Duque en *Contra el humanismo*, la reforma de Niethammer era una reacción contra otro paradigma, el *Philanthropinismus*, al que acusaba de fomentar el lado *animal* (*animalische*) del hombre (31) al proporcionarle directamente

conocimientos con un fin práctico-profesional en vez de otorgarle gradualmente una formación espiritual y racional. Sin embargo, el humanismo como proyecto educativo decimonónico tuvo corta existencia; no, en cambio, el término, que perdura hasta hoy, si bien referido a una serie de valores en general y no a un proyecto educativo en particular, siempre desde la referencia vaga y difusa a los humanistas del Renacimiento.

En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger habla del término general de humanismo como «el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad» (265; 321 en la edición alemana). Según como se interprete la «humanidad» y toda la serie de conceptos relativos a ésta, aparecerán distintos tipos de humanismo. A partir de este término general se pueden ver como tipos de humanismo doctrinas que en principio no presuponen un retorno a la Antigüedad grecolatina, tales como el «humanismo de Marx», el humanismo existencialista de Sartre o incluso el cristianismo mismo, catalogado de humanismo por Heidegger. Si se atendiera a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger como una cabal interpretación de este fenómeno se evitarían muchos problemas presentes en el contexto postheideggeriano y de los estudios culturales derivados de una no-interpretación del humanismo a partir de clichés. Por ejemplo, cuando se habla del humanismo es un lugar común mencionar cosas tales como que se abandona el teocentrismo medieval en virtud del (re)descubrimiento de la individualidad, el puesto central del hombre en la Creación y en las esferas seculares de la vida, entre otras afirmaciones similares. El problema de

este tipo de lugares comunes es que suelen aparecer completamente desconectados de la materialidad textual y artística de la época a la que en principio hacen referencia. Esto provoca una inconsistencia generalizada en las afirmaciones acerca del humanismo, tanto desde posiciones contemporáneas que se autocatalogan humanistas como desde posiciones críticas como el contexto filosófico receptor de la obra de Heidegger, los estudios culturales o los *Animal Studies*. Ante estos problemas interpretativos, que básicamente hacen con el humanismo la falacia del muñeco de paja, habría que recordar que en el caso heideggeriano no se trata sin más de la crítica de la metafísica subyacente al humanismo, sino que «toda metafísica se revela en el hecho de que es “humanista”» (265; 321). Esto debería de ser suficiente para no caer en la falacia del muñeco de paja con el humanismo cuando el humanismo en el sentido amplio utilizado por Heidegger es algo que en líneas generales está presente en toda la metafísica occidental y que, incluso desde posturas radicalmente contrarias a las implicaciones de dominación tecnológica en las que la metafísica deriva, sigue teniendo aspectos que no pueden desdeñarse sin más, como son las promesas emancipatorias y de florecimiento de cada cual frente a la alienación de la explotación que a diversos niveles se produce a escala global.

III.2. *Studia humanitatis*

Los estudiosos renacentistas en realidad recurrían a un sintagma muy conocido de Cicerón que se encuentra en el discurso *Pro Archia Poeta* (§3), en el que el orador

defiende legalmente al poeta Arquías, acusado de falsificar su ciudadanía romana. Allí Cicerón reivindica el papel cívico y social de los *studia humanitatis et litterarum*, de los que Arquías es un excelso ejemplo. Este sintagma no era una expresión técnica que hiciera referencia a un conjunto estructurado de saberes, sino más bien un «afán de cultura y letras». Esta expresión está muy alejada de la actual separación entre humanidades, ciencias sociales y ciencias naturales, en la que las humanidades imitan en la limitada medida de lo posible los métodos científicos –hasta denominándose «ciencias humanas»– y que en realidad muestra que las pretensiones de los llamados humanistas del Renacimiento se diluyeron en la creciente y tendencial especialización en diferentes disciplinas, en particular en el estudio escolar de la gramática griega y latina en la filología clásica –tarea que, por sí misma, queda bastante alejada del pretendido renacimiento cultural. Sin embargo, en esta tarea lingüística estaba la clave para poner en marcha el proyecto humanista. A partir del diagnóstico de que la cultura y la lengua latina se habían corrompido a través de la enseñanza universitaria escolástica (estereotípicamente identificada con el estudio de silogismos aristotélicos), muchos escritores renacentistas plantearon la necesidad de abandonar el latín medieval y volver al latín clásico, lo que tiene dos presuposiciones fundamentales: la apercepción de la distancia histórica y una consideración del lenguaje en el que éste no es sin más un medio transmisor de contenidos sino que, en tanto que forma bien dispuesta, modifica y estructura los mismos. Más precisamente, el empleo de un buen latín (identificado con el

latín clásico, en particular el ciceroniano) abre la posibilidad de conocer y desarrollar una serie de saberes y prácticas que el empleo del latín medieval no abre. La confianza en que la lengua era la puerta de los demás saberes y prácticas llega hasta el plano moral, como Leonardo Bruni sostiene en una famosa epístola (aquí citada desde *El Renacimiento italiano* de Eugenio Garín):

las letras tienden en realidad a formar al hombre bueno, del que nada puede pensarse que sea más útil; el derecho civil, en cambio, no contribuye en nada a hacer bueno al hombre (...). Pues el hombre honesto respetará los legados y cumplirá la voluntad del testador aunque el testamento no haya tenido siete testigos, aunque disponga lo contrario el derecho civil. Demás de eso, la bondad y la virtud son inmutables, mientras que el derecho varía según los lugares y según los tiempos. (77)

El problema del humanismo fue en todo momento un problema de traducción, entendida ésta en su sentido más pregnante: traducción de la Antigüedad al tiempo presente como modo de llevar el mundo clásico a la praxis política, al arte, a la poesía, al pensamiento, a las relaciones sociales, en definitiva, a la vida. Si se puede concebir el humanismo como un problema de traducción es porque el concepto de traducción no se reduce a su mera facticidad lingüística (o, en otra dirección, porque no hay afuera del lenguaje y, por tanto, no se reduce al campo delimitado de los estudios de lingüística). En términos lingüísticos, siguiendo a Roman Jakobson en «Sobre los aspectos lingüísticos de la

traducción», se diría que la traducción en el caso del humanismo no es exclusivamente una traducción entre lenguas –traducción *sensu stricto*– sino una traducción intersemiótica –una trasmutación– (o, siguiendo con la hipótesis del no-afuera del lenguaje, sería una traducción intrasemiótica –una paráfrasis–). Si el proyecto de los humanistas se expandió fácilmente por Italia es precisamente por la trasmutación del conocimiento de los clásicos a la esfera retórica y política, sumamente útil para el juego político de las ciudades italianas, como resultaba evidente para León Battista Alberti en *Della famiglia*, «sería muy largo detallar en qué medida las letras sean, no digo ya útiles, sino necesarias para quien rige y gobierna sobre las cosas» (cit. Garin, 78).

De este modo, como apunta Jacques Lezra en «Translation», del volumen colectivo *Symptoms of the planetary condition: a critical vocabulary*, los *studia humanitatis* se ven en un doble juego de traducción: en primer lugar, tales estudios no abarcan una esfera delimitada de los saberes sino que potencialmente se refieren a la totalidad de lo humano, esto es, a un proyecto educativo integral. Nótese que *humanitas*, como trataré más adelante, si bien se presenta frecuentemente como cúspide de la Creación y se alaba su centralidad, fácilmente puede significar literalmente cualquier cosa, por citar el célebre opúsculo de Pico della Mirandola, al modo del proverbial *homo sum, humani nihil a me alienum puto* de Terencio, esto es, no se trata de un conjunto delimitado con fines dados, sino que potencialmente cualquier cosa es traducible y aprehensible por lo humano. Sin embargo, a la vez las humanidades se mueven en la

intraducibilidad de sus contenidos, en la medida en que tienen una historia y unas cualidades que no son reductibles a criterios abstracto-aritméticos, más propios de las ciencias modernas y, sobre todo, del valor de cambio como equivalente universal.

En segundo lugar, los *studia humanitatis* como traducción se presentan externamente como el modo en que los humanistas traducen su conocimiento hacia afuera, esto es, los mecenas y próceres dispuestos a apoyarlos financieramente. De esta manera la polisémica traducción articula un proyecto de recuperación de los clásicos por medio de un verdadero conocimiento del latín clásico que despliega a su vez todo el mundo antiguo y se trasmuta en un saber práctico, cotizado en las administraciones y en las cortes. Este saber práctico del proyecto educativo humanista dotó de herramientas políticas a los príncipes y poderosos del complejo sistema de poderes de la península itálica extraídas de la retórica y la historia, frente a la poco práctica lógica y metafísica aristotélico-tomista. Pues en el contexto posterior a Guillermo de Ockham la certidumbre que otorgaba la escolástica se ve desplazada por una actitud ecléctica rayana con posturas escépticas en el ambiente de lo probable, de la diosa Fortuna.

Precisamente la oposición entre *virtú* y fortuna, común en muchos autores de este contexto como Maquiavelo, Guicciardini o León Battista Alberti, entre otros, está íntimamente relacionada con la oposición entre ingenio y naturaleza, en tanto que por medio de la virtud y el ingenio el hombre es capaz de remontar las adversidades de la fortuna, aprovecharlas y, finalmente, dominar la naturaleza. El *tópos* de que los frutos de

la virtud y la gloria son perennes está presente desde los antiguos romanos (cuya concepción es en cierto sentido una reinterpretación de la fama o κλέος clásica) hasta Petrarca y los humanistas del Renacimiento. Si bien el par virtud/fortuna define en cierto sentido una concepción del hombre (como ser proteico, que cambia ante la ocasión), no es sino en su reverso teológico en el par conceptual gracia/naturaleza (pues el par virtud/fortuna es de corte político-social) donde se atisba una idea de hombre más definida, como trataré en la siguiente sección.

Sin embargo, pese a las grandes aspiraciones de estos escritores, «el sueño del humanismo» según la expresión de Francisco Rico, su programa educativo renovador del mundo renacentista se consumió en su propia continuidad y supervivencia en la administración política, en la línea de Paul O. Kristeller y su interpretación del humanismo como heredero de los secretarios y notarios medievales, así como de los retóricos, en los que también el humanismo se consumió como profesorado cada vez más limitado al umbral de entrada al ideal, esto es, a la enseñanza de la lengua latina, que acabó derivando en la moderna filología clásica y en otras disciplinas especializadas como la historiografía.

III.3. Humanistas y sofistas

Esta problemática tiene ciertos paralelismos con el contexto de la Atenas clásica cuya comparación puede ilustrar algunas implicaciones filosóficas del llamado proyecto

humanista y que usualmente se pasan por alto. En el contexto griego clásico en relación con la escritura no hay de entrada nada que pueda identificarse con lo que contemporáneamente es considerado como prosa plana, esto es, lo que hay de entrada son una serie de modos de escritura –géneros poéticos– que presentan algún cuidado formal, sea en la métrica (en los géneros épico, lírico y coral), en las longitudes de frase (en la inicial prosa histórica, también llamada «prosa paralelística» por Agustín García Calvo en el *Tratado de Rítmica y Prosodia y de Métrica y Versificación*, 1391) o en la cadencia rítmica de las frases, en particular de los finales de cláusula (en la prosa oratoria). La aparición de algo así como prosa plana o prosa sin cuidado métrico-formal sería la novedad en este contexto, y es donde deben enmarcarse las polémicas entre Platón y los sofistas. De hecho, los paralelismos antes mencionados se encuentran principalmente entre los sofistas y los humanistas, ya que ambos plantean un modelo educativo en el que el buen aprendizaje de la retórica y el lenguaje es la herramienta clave para el éxito en las esferas política, lógica y filosófica. Ahora bien, una vez establecido este paralelismo, éste sirve justamente para mostrar cuán diferentes son sofistas y humanistas (que, por otra parte, tienen en común la vaguedad y confusión de sus denominaciones, que rara vez se autodenominaban así y cuyo término general esconde una diversidad radical de posturas que trataré más adelante). No hay que olvidar que en la Grecia clásica no existía de entrada algo así como saber en general, sino que éste era en todo caso un saber concreto (cazar, navegar, guerrear, tejer). En los sofistas –

o al menos desde referencias y textos parciales (Gorgias, Protágoras, Platón)– se plantea un saber que por su contenido (el lenguaje) lo sea también de cualesquiera contenidos ya que no se trata de saber *x* o *y* sino de *saber* sin más, y esto era la retórica o el lenguaje. Por cuestiones expositivas no se puede desarrollar aquí la amplísima complejidad de esta problemática, para lo cual la obra de Felipe Martínez Marzoa es clave, pero basta para ilustrar por contraposición el proyecto humanista. Una de las pocas cosas en común entre todos los llamados humanistas (pues los hay desde aristotélicos, platónicos hasta escépticos, desde cristianos más convencionales hasta heterodoxos o incluso con rasgos paganizantes, con más inclinación a la historia y la filología, la medicina, la arquitectura o la pintura, sin formar unidad doctrinal posible), es la relación con la lengua. Si bien en este contexto se dan géneros poéticos que derivan de un modo u otro de los géneros poéticos griegos, lo que se da de entrada como lo presupuesto es la prosa plana doctrinal. La novedad en este contexto, pese a que desde un punto de vista retrospectivo no sea novedad, está en que no se trata del dominio de un modo de hablar o de la lengua en general, sino en el reconocimiento del latín clásico como la lengua de acceso al saber, en tanto que se reconoce como verdadera lengua, frente al latín medieval y escolástico como falsificación y constructo corrompido del latín clásico. De esta manera, el antiacademicismo de los humanistas no se encuentra únicamente en el rechazo a los tecnicismos y las especializaciones universitarias, sino también en la tecnología básica de la escolástica: el latín técnico medieval. El modo en que el humanista llegaba a esto

era paradójico, pues si bien quería volver a usar el latín como lengua viva de los clásicos lo hacía negando que el latín medieval fuera en realidad lengua viva y, por tanto, reconociendo indirectamente que el latín está muerto puesto que no hay conexión con la Antigüedad que no sea de archivo. No obstante, la paradoja revela, de acuerdo con Martínez Marzoa, líneas de pensamiento que aparecieron en el Renacimiento y no volvieron a surgir hasta la lingüística moderna.

La interpretación de Martínez Marzoa acerca del humanismo está íntimamente conectada con sus estudios sobre lingüística y gramática (*Lengua y tiempo y Lingüística fenomenológica*, así como toda su obra relativa a la Grecia antigua). De acuerdo con estos estudios, la gramática surge en época helenística en Grecia con el fin normativo de establecer la lengua griega frente a otras ejecuciones de ésta consideradas «vulgares» en el contexto la κοινή, esto es, la lengua común del griego como lengua universal del este del Mediterráneo hasta Medio Oriente y Persia. «Común» porque así como la polis como organización territorial cae tras las conquistas de Alejandro Magno, la lengua de comercio posterior a la caída de la polis trasciende las fuertes diferencias dialectales, aunque está basada principalmente en el griego ático (que, como en el caso del dialecto florentino respecto del italiano estándar, era considerada como la lengua de cultura). Por tanto, la gramática griega surge cuando la lengua griega no se da garantizada, esto es, cuando no se está seguro de que eso que se esté hablando sea en realidad griego y no una

versión corrompida o «bárbara» (este término en su sentido etimológico griego: como el hablar foráneo e incomprensible para el griego autóctono).

Ahora bien, el uso tardomoderno o contemporáneo de «gramática», si bien es deudor de las gramáticas normativas clásicas, así como de la gramática comparada decimonónica al estilo de Franz Bopp, establece una diferencia teórica radical. Según Martínez Marzoa, no se tratará más del sentido del «significar» y sus relaciones con respecto a otras lenguas, sino que será central a partir de ahora la escisión entre significante y significado. En otros términos, que el fenómeno lingüístico se debe a la relación entre dos conjuntos articulados de modo que un cambio en uno de los conjuntos determina un cambio en el otro. Esto quiere decir que la ejecución o producción lingüística no se reduce a la mera fonación (los sonidos o «fonos») sino que es determinada a un nivel fonológico (los fonemas), donde según qué estructuración fonológica caracterice a una determinada lengua, ciertas ejecuciones fonéticas serán relevantes o no. Por ejemplo, si bien la oposición entre fonemas oclusivos /p/ y /b/ es relevante en castellano pues da significados distintos («perro», «berro») es irrelevante en otras lenguas como el mandarín. Una de las novedades de este modo de concebir el lenguaje reside en que trasciende la mera materialidad de palabras y sonidos (esto es, su positividad) y llega a entidades que Martínez Marzoa denomina «eidéticas».

La interpretación de Martínez Marzoa es relevante en este contexto porque muestra el humanismo como movimiento a la modernidad (aunque sea defectivo, «vía

muerta» en su terminología) precisamente en que paradójicamente llega de modo indirecto, no explícito o consciente, a la constatación del fenómeno lengua (entendida por oposición al habla, en el sentido usado a partir de Ferdinand de Saussure). La paradoja del humanismo estaría en que la recuperación del «buen latín» como puerta de acceso a la renovación cultural a todos los niveles (no sólo a un nivel lingüístico) parte del rechazo del latín medieval (por tanto, generando la consciencia de distancia y ruptura histórica) y se basa exclusivamente en un corpus textual cerrado unos diez siglos antes del humanismo. Por tanto, parte del reconocimiento de que no hay competencia lingüística propiamente, ya que en rigor no puede haber producción lingüística o actos de habla que sean novedosos. Con ello se reconoce que el nivel estructural de la lengua, esto es, el acto de habla es de una lengua o de otra, y no sin más la facultad de hablar o de decir. Esta paradoja generará dentro del humanismo mismo el disenso entre los defensores de la *imitatio ciceroniana* como Pietro Bembo y los críticos de ésta, como Erasmo de Rotterdam que en su obra *El ciceroniano* reduce al absurdo con el humor que le caracteriza estas posturas. Pese a todo ello, el vislumbre de la lengua como estructura sería un posicionamiento filosófico netamente moderno (junto con el de la sociedad civil y el sistema económico de intercambio general), en el reconocimiento (aunque sea implícito) de que el ser del saber, lo que constituye todos los saberes (cada uno en su mismidad irreductible), es la lengua (y en el contexto histórico del Renacimiento esto se plasmó con una ideación de la lengua clásica latina un tanto platonista).

Una vez hecho este recorrido se puede volver al paralelismo que lo abrió, el de sofistas y humanistas. La pretensión de un saber que capacitara a su poseedor de todos los demás saberes se presenta tanto en la sofística griega como en los humanistas renacentistas en la medida en que aquello que posibilitaba el saber mismo era en lo que ambos eran peritos, a saber, la lengua. El que la pericia en la lengua abriera la puerta a todos los saberes de la pólis o de la Antigüedad romana es la aparición de un plano distinto al de las cosas mismas, en tanto que no se trata ya de este o de aquel saber, sino de lo que lo posibilita, lo que en términos filosóficos es la diferencia entre lo ontológico y lo óntico. Esta problemática es evidente en las críticas que Platón hacía a los sofistas. Por tanto, el problema de la traducción es, a un nivel profundo, también el problema de la diferencia óntico-ontológica. Ambos, sofistas y humanistas, reconocieron que el lenguaje es la casa del ser, usando los términos heideggerianos, y ambos fallaron irremediablemente al hacer el imposible de tratar (en el doble sentido de manejar y discurrir) como una cosa más lo que no es objetivable, no sin arruinarlo.

III.4. El hombre del contexto del humanismo

Ya he expresado en varias ocasiones en este capítulo las reservas que debería de causar los términos como «humanismo» y «humanidades», especialmente si se trata del contexto del Renacimiento o el Siglo de Oro. El propio término «humanista» aparece en castellano, según el *Breve Diccionario* de Corominas, en el siglo XVII, traído del italiano,

donde aparece a finales del XV. Por ello, no debería de asumirse de entrada la operatividad de estos términos para distinguir entre diversos actores de la época aquí tratada, en especial en el contexto hispánico donde la influencia italiana se mezcla con una tradición universitaria escolástica en modo alguno estéril e improductiva, como evidencia la cantidad de pensadores surgidos de la Universidad de Salamanca o la Universidad de Coimbra, entre otras tantas. La categoría de humanista es más plausible en términos de relación con los textos clásicos, la distancia histórica y la organización de los saberes, pero cuando se estudia la idea de hombre se entra en una serie de debates que permean toda la sociedad letrada, desde escolásticos y teólogos hasta los llamados humanistas. Dada la transversalidad de los discursos en torno al hombre, el tratamiento de esta cuestión no puede reducirse a los escritos de los llamados humanistas, en particular en torno a los escritos del tipo *De dignitate hominis*, célebres principalmente por Giovanni Pico della Mirandola o Giannozzo Manetti. Precisamente el tema acerca de la dignidad del hombre, que con frecuencia se toma como un tópico propiamente renacentista, no se encuentra, como trata extensamente Antonio Pelle en *El discurso de la «dignitas hominis» en el humanismo*, ausente en la filosofía medieval; así como la perspectiva a la que los humanistas en principio se oponían, la de la *miseria hominis* y el del *contemptu mundi* (rechazo o desprecio del mundo), no pueden estar ausentes en el pensamiento cristiano que era uno de los rasgos esenciales de los escritores humanistas. El tópico del *contemptu mundi*, por ejemplo, siguió siendo de importancia crucial para

los humanistas más volcados sobre textos estoicos, como es el claro caso de los senequistas castellanos (si bien el término «humanismo» en este caso hay que situarlo adecuadamente en sus coordenadas concretas para que tenga sentido, como hace José Luis Villacañas en la introducción a su edición de *Los cinco libros de Séneca*). Sin embargo, de nuevo con Pele, en el Renacimiento lo que ocurre es una reacción contra los excesos del escrito *De Contemptu Mundi Sive de Miseria Conditionis Humanae*, de Lotario dei Conti di Segni, el papa Inocencio III, de ahí el énfasis puesto sobre la *dignitas*. Nuevamente, si bien se pueden encontrar por doquier alabanzas a los grandes ingenios y obras dignas de admiración de los hombres, es común que historiográficamente se fuercen los tópicos, como en el caso de la obra nominalmente más conocida de la cuestión de la dignidad, el *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola, cuyo título original no era ése sino *Oratio elegantissima* y, más importante aún, ni siquiera Pico usó el concepto *dignitas* para referirse al hombre. La excepcionalidad humana, de acuerdo con Pico, se encuentra en que no tiene modelo (*archetipa*) ni contenidos previamente definidos, ya que en el proceso de la Creación divina todos fueron previamente distribuidos. De este modo, al no tener ni lugar propio, ni rango o modelo definido, el hombre puede devenir cualquiera de los rangos o modelos de la naturaleza. Esto genera una situación que Agamben califica de irónica: «la máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste

y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siempre siendo menos y más que sí mismo» (63). La centralidad del hombre es, por tanto, la de un centro vacío, abierto a la totalidad de los entes. El hombre aparece como un ser proteico, «un camaleón» en términos de Pico (14; 1.31). Hay algo de paradójico en esta definición, ya que el hombre es definido como una potencia hacia lo no-humano, a la otredad. Esta definición parece tener un carácter de autorrefutación o, como señala Agamben, de falta: «el descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*» (64). Como trataré a continuación, el Renacimiento no descubre al hombre, ni lo fundamenta, sino que lo *postula*.

La idea de hombre, o más concretamente, la constitución de la idea moderna de hombre, se conforma desde diversos ámbitos que desbordan el contexto particular de la renovación de los *studia humanitatis* y sus principales actores. Esta temática está tratada concisa y rigurosamente por Elena Ronzón en su opúsculo *Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo XVI*, que agrupa diversos debates en torno a lo humano hacia la ideación moderna de hombre y cuyas líneas generales emplearé para sintetizar esta cuestión. El contexto disperso del debate, planteado autónomamente desde diferentes disciplinas con tensiones irresolubles, hace que la idea moderna de hombre sea más postulada que fundamentada. De acuerdo con el estudio de Ronzón esta idea se conforma desde los campos de la medicina, la teología y el derecho, y sólo desde la crítica entre los saberes de la filosofía puede postularse semejante idea, si bien ya está

apuntada desde las largas disputas jurídicas provocadas por el encuentro de otros hombres allende los mares. En el campo de la medicina se plantea un marcado corporeísmo, reflejado en autores como Miguel de Servet y la consideración de que la sangre asienta el alma, o como el propio Giannozzo Manetti al dedicar el primer libro de *De Dignitate* a la excelencia del cuerpo humano. Este corporeísmo está relacionado con posturas que tienden al naturalismo, al materialismo y en cierto sentido al inmanentismo, en muchos casos emparentado con la estela de escritores judeoconversos. Sin embargo, este corporeísmo es paralelo a una marcada diferenciación entre el hombre y los animales, principalmente por dos líneas argumentales. La primera, de corte aristotélico, supone la superioridad del cuerpo humano en tanto que permite un tipo de alma (la racional) que está ausente los animales (alma sensorio-motrices) y las plantas (alma vegetativa, de regulación de los procesos del organismo), cuyos tipos de alma el hombre también posee. En este caso, señala Ronzón, la dignidad de los hombres se define frente a los animales. La segunda, de corte racionalista, afirma el automatismo de los brutos, incapaces de sensación y razonamiento. Ronzón resume el argumento de la siguiente manera: «si los animales sintiesen, cabría pensar que son racionales, ya que si se apartan del fuego en virtud de la sensibilidad es porque son capaces del juicio: “el fuego quema”, lo que mostraría (al ser capaces de establecer juicios) que tienen racionalidad» (38). Esta postura, sostenida por Gómez Pereira, fue duramente criticada en el contexto hispánico entre otras cosas por la facilidad de extender el automatismo mecanicista a los

hombres mismos. Sin embargo, esta concepción será la que se desarrolle durante la Edad Moderna a partir de la formulación de Descartes y que acaba extendiéndose a los hombres con La Mettrie y su ensayo *El hombre máquina*.

En el campo de la teología el estatuto del hombre se interpreta principalmente a través del dogma de la Encarnación y el de la Redención. De acuerdo con la teología cristiana los hombres poseen un espíritu inferior a los ángeles y, sin embargo, debido a que el Verbo de Dios se hizo carne y murió para redimir a los hombres, estos poseen una dignidad mayor a los ángeles en un proceso histórico que Ronzón denomina «la eliminación de los ángeles», ya que estos van siendo desplazados de las líneas discursivas de la teología y la metafísicas hasta desaparecer en la filosofía moderna, donde, si se toma como paradigma fundador la filosofía de Descartes, sólo queda materia extensa (animales inclusive) y pensamiento (Dios y por transferencia los hombres). El campo de la teología, no obstante, genera una serie de antinomias irresolubles que provocan que el hombre sea más bien postulado y no fundamentado, como la oposición entre la libertad humana y la omnipotencia y omnisciencia divinas –esto es, entre libertad y necesidad–, que se expresa también como una oposición entre gracia y naturaleza, cuya versión secularizada será, según Gustavo Bueno, la oposición entre cultura y naturaleza. En definitiva, el campo teológico hispánico del Renacimiento sitúa al hombre por encima de los animales por tener un alma superior a la suya, e inferior a la

de los seres angélicos pero finalmente superior a estos precisamente por tener cuerpo (mediante de los mentados dogmas de la Encarnación, la Redención o la gracia divina).

Finalmente, el campo jurídico se sitúa en un punto intermediario entre los desarrollos médicos y las postulaciones teológicas, esto es, entre la concepción del hombre como organismo corpóreo y como espíritu encarnado, al partir de un sujeto de derechos y obligaciones fundamentado en una noción de naturaleza humana formal. La motivación de los desarrollos jurídicos se corresponde con un imperativo de tipo práctico como es el de hacer frente al descubrimiento de otros seres humanos bajo dos consideraciones, la teológica de la evangelización (principal fuente de legitimación para la conquista de las tierras del Nuevo Mundo) y la fáctica político-económica de la dominación y esclavitud de los indígenas. Justamente en el tratamiento de los indios es donde la constitución de la idea moderna de hombre, a la vez que el proceso de animalización, se muestra de un modo destacado.

III.5. Ovejas o perros cochinos

En la clásica obra de Tzvetan Todorov *La conquista de América, la cuestión del otro*, se interpreta la llegada de los españoles a los territorios americanos desde la semiótica y la relación de la mismidad y la otredad en términos sociológicos. La clave de esta interpretación es que el encuentro con el otro es fallido, en tanto que la diferencia que hace al otro o bien se la elimina al identificarlo con la mismidad de partida (esto es, los

cristianos), o bien se la deforma al tomarlo como una bestia inferior (por ende sometible). En ambos casos se pone en marcha una máquina antropológica (aunque Todorov no usa estos términos, que tomo de Agamben) en la que el etnocentrismo cristiano hispánico de los primeros años de la conquista del Nuevo Mundo se mueve en términos lógicos de contrariedad sin aceptar diferencias menores o específicas. Según esta misma lógica de contrariedad interpreta Lewis Hanke este contexto, en el también clásico *La lucha por la justicia en la conquista de América*, de acuerdo con el cual el indio era visto bajo dos prismas diametralmente opuestos: como noble salvaje o como «perro cochino». El hecho de que la expresión «perro cochino» no sea rastreable, o al menos yo no he encontrado evidencia textual en el seno de la presente investigación, no obsta para que sea productiva no sólo teórica sino también historiográficamente, pues sí es constatable la utilización aislada de estos términos, como el caso de las Leyes de Burgos de 1512 que censura llamar «perro» a los indios, o como el dominico Tomás Ortiz en *Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades*, que los denomina «sucios como puercos», aparte de «bestiales en los vicios», «cobardes como liebres» y «como asnos, abobados, alocados, insensatos» (citado por Hanke 99). Los términos usados por Hanke tienen la virtud de conectar, aunque sea de un modo no buscado por el autor, la pregunta de la justicia y la cuestión animal, en tanto que la expresión «perro cochino» es una puesta en marcha ejemplar del mecanismo de animalización, y en particular para el cometido de este escrito ya que el tratamiento de lo

canino y lo cochino o marrano posee un largo alcance en el contexto hispánico, como mostraré en los siguientes capítulos. En lo que respecta al uso de «buen salvaje», éste se expresaba de un modo predilecto mediante la metafórica pastoral cristiana, en la que tanto el buen salvaje (fácilmente cristianizable) como el buen cristiano evangelizador aparecen como las ovejas del rebaño de Jesucristo, lo que aún juega un papel central en el debate en torno al humanismo como se verá en siguiente apartado. Esta metafórica tenía el doble uso de ser apologética de la misión evangelizadora así como crítica de los excesos de los españoles. El uso apologético evangelizador subrayaba el tipo animal en el que, por seguir con el camaleón de Pico della Mirandola, el hombre se metamorfoseaba en una oveja para llevar a cabo una política cristiana, de un modo finalista tal como lo que Foucault denominó «poder pastoral» (*Seguridad* 158). Así, Vasco de Quiroga en *Información en derecho*, criticaba a conquistadores y encomenderos: «Jesucristo, rey de reyes, a quien ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió para la conquista del mundo no soldados con armamento, sino predicadores santos, como ovejas entre lobos» (95). Si bien habría que contextualizar apropiadamente el texto de Quiroga, nótese que se niegan los soldados y las armas, pero no la conquista, identificada ésta con la evangelización. El uso más crítico de la metáfora ovina pasaba por la identificación del indio con la oveja y del español con el animal salvaje que amenazaba el rebaño, siendo Bartolomé de las Casas en quien se encuentra el ejemplo más notorio, por ejemplo en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*:

«En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte» (77). Precisamente en esta conexión de la injusticia para con los indígenas americanos se encuentran abundantes casos de los procesos de animalización apuntados pero no desarrollados por Hanke.

El evento del llamado «Descubrimiento» estuvo desde sus inicios acompañado de destrucción y explotación a la par que de intensos debates acerca de la legitimidad de la toma de posesión de aquellos territorios por parte de la Corona de Castilla en virtud de las Bulas Alejandrinas, otorgadas por el papa Alejandro VI, de la familia de los Borja (o más conocidamente *Borgia*, en italiano). Como es ampliamente conocido, estas bulas concedían a Castilla el legítimo derecho de conquistar los territorios allende los mares bajo la obligación de evangelizar a sus gentes. La realidad fue el sometimiento violento o mediante pactos militares, sin los cuales resulta inexplicable la toma de México, seguido de un sistema productivo, el de la encomienda, que explotaba hasta la extenuación a los indios. Con ello se mencionan dos (la violencia directa y la violencia derivada por el sometimiento a la encomienda) de los principales modos por los cuales la vida y la cultura indígenas fueron masacradas, a los que se suma el factor bacteriológico que fue el mayor causante de muertes entre la población indígena (Todorov 144 y ss). Asimismo, son también conocidas las protestas por parte de algunos sectores del clero y

los intentos de controlar la situación por parte de la Corona, que en una Real Cédula del año 1500 prohíbe la esclavitud y obliga a liberar a los esclavos (con la excepción de los caribes debido a que se alegaba la causa de antropofagia, según una Cédula de 1503; Ronzón 55). Es necesario no perder de vista la distancia y la condición histórica de este contexto ante los frecuentes aplanamientos históricos, bien desde la idolatría de personajes como Las Casas, bien desde maniqueísmos interpretativos que idealizan «la pureza» de lo indígena o «lo civilizatorio» de lo cristiano⁸. Por ello, no debe olvidarse que estos intentos de protección presuponían el sometimiento de los indios como vasallos de la Corona de Castilla y como cristianos nuevos que abandonaban la idolatría, y que dado el contexto expansivo europeo probablemente ésta fuera la forma más efectiva de protección: la asimilación político-religiosa del dominio.

Sea cual fuere el dominio que se impulsara, éste iba precedido a partir de 1512 del *Requerimiento* de Juan López de Palacios Rubios, documento de sumo cinismo jurídico. Éste era leído ante los pueblos indígenas para exigir su sometimiento a la Corona de Castilla como súbditos cristianos por la autoridad del mandato papal en virtud del derecho divino delegado en San Pedro y sus sucesores. El rechazo de este sometimiento era causa legítima de guerra justa. El acto performativo de la declamación del *Requerimiento*, la respuesta de los indios y la consecuente guerra justa en caso de

⁸ Este mismo maniqueísmo se presenta en cuestiones animales y naturales, con la frecuente imagen de la naturaleza salvaje, *bestial* y peligrosa frente al cobijo de la civilización humana y, al revés, la idílica naturaleza, último reducto de inocencia frente a una corrompida e inmoral sociedad humana.

negativa, forman el marco central de la mayor parte de los debates en este contexto y donde la cuestión animal entra en juego. Es importante recordar en este punto lo dicho en el capítulo anterior a partir de Derrida acerca de la respuesta y la reacción, un tema sobre el que el filósofo franco-argelino vuelve una y otra vez en *El animal*, según el cual la noción de animal asume que lo definido bajo ésta no tiene la capacidad de responder, sino simplemente de reaccionar, cual efecto de una causa, sin verdadera interlocución y, por tanto, de un modo irracional. Hay numerosas referencias textuales del mismo contexto en las que se habla de los indios como *homunculos*, *bestiolas* (Ginés de Sepúlveda), «brutos animales» (Tomás Ortiz), o *amentes* (Franciso de Vitoria, de modo crítico). En cambio, el breve documento del *Requerimiento* suponía que aquellos a los que iba dirigido eran hombres, *conditio sine qua non* para convertirse en vasallos de Castilla, ya que, como dicta el *Requerimiento*, Dios otorgó a San Pedro «que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior, a quien todos obedeciesen y fuese cabeza de todo lo humano». Un documento de este tipo sólo tiene sentido si se reconoce al otro como humano y, por tanto, potencial cristiano, porque de las cosas de la naturaleza o de los animales salvajes se podía disponer a placer (otro asunto es si estos eran propiedad de alguien). Sin embargo, pese a esa inicial y pretendida interlocución humana, las discusiones e interpretaciones en torno a este documento son mucho más intrincadas que el supuesto reconocimiento de la humanidad de los indígenas. En primer lugar porque si no había respuesta se generaba la legitimidad para la guerra justa y, por tanto, para la

esclavitud de los sometidos (esta postura aparece, por ejemplo, en la obra de Matías de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*). En efecto, sólo un ser humano que da la *respuesta* adecuada puede mantener su estatuto libre, pero los indios apenas podían sino *reaccionar* ante la inminente amenaza puesto que no sólo el documento otorgaba poderes fácticos sobre tierras ignotas mediante una imposición revestida de legitimidad que, en caso de ser comprendida, debía sonar como un sinsentido, sino que además el destinatario no podía siquiera entender la enunciación de su sometimiento por evidentes razones lingüísticas. Una vez más el lenguaje sirve como frontera entre el mundo de lo racional, civilizado, libre y humano, y el mundo de lo irracional, salvaje, sometido y lo no (propiamente) humano. Antes que la cuestión de la aceptación o no de tal documento, se trata del sometimiento por el mero hecho de no comprenderlo.

No obstante, para Palacios Rubios, el autor del *Requerimiento*, no hacía falta que los indios fueran esclavizados como consecuencia de la guerra justa, sino que, citando a Aristóteles (*Política I*), máxima autoridad filosófica, los indios eran esclavos naturales por su incapacidad de autogobierno (*De las islas del mar Océano*, 37), postura que reformulará Juan Ginés de Sepúlveda décadas más tarde en el *Democrates alter*, defendiendo la imposición del dominio *manu militari* de los españoles antes de la evangelización, ya que son tan grandes las diferencias entre indios y cristianos que la empresa evangelizadora «se alargaría hasta el infinito y sería en vano» (715; §15).

Acerca de la referencia a Aristóteles habría que hacer una rigurosa hermenéutica en torno a la noción de *phýsis*, que traduce las referencias a la naturaleza. Sin embargo, para la comprensión moderna el texto de la *Política* era una fuente de legitimación racional de la dominación de bárbaros («porque ser esclavo y ser bárbaro es lo mismo por naturaleza») o de animales («el buey hace las veces de criado entre los pobres», 1252b, p. 97), en definitiva, de esclavos:

Es pues esclavo por naturaleza quien puede pertenecer a otro (por ello precisamente le pertenece) y participa de la razón en la medida en que puede percibirla, aunque él mismo no la posee; los otros animales no perciben la razón, sino que obedecen a sus instintos. Y respecto a su utilidad difieren poca cosa: pues ambos, tanto los esclavos como los animales domésticos, sirven de ayuda con su cuerpo para las necesidades diarias (1254b, p. 104)

Este tipo de distinciones se encuentran también en el pensamiento romano, por ejemplo en el *De re rustica* (I, XVII), de Marco Terencio Varrón, donde distingue entre instrumentos de género parlante, semiparlante y mudo (*vocale et semivocale et mutum*), a saber, el esclavo, el animal y la herramienta, ejemplificados en el esclavo que conduce los bueyes, los bueyes mismos, y la carreta llevada por estos. Las distinciones de Varrón, que no contradicen las de Aristóteles, tienen la virtud de una mayor claridad terminológica. En el argumento de Palacios Rubios se condensan dos notas distintivas en la constitución de la animalización: el sí mismo (el auto- de autogobierno y la posesión)

y el lenguaje. En base al sí mismo, al ser considerados incapaces de autogobierno son esclavos naturales, *instrumenti semivocales*. En base al lenguaje se convierten en esclavos al no atender (o entender) el mandato del *Requerimiento*, ya sea desde posiciones despótico-paternalistas, de modo que el *instrumentum* podrá eventualmente llegar a ser *vocale* y, por tanto, cristiano y súbdito; ya sea desde posiciones de dominación más cruda, al modo de un *instrumentum semivocale*, que reacciona a las órdenes pero no responde.

La interpretación de estos fenómenos como procesos de animalización no queda refutada en que se reconozca el estatuto humano de los indios. Como argumenté en el capítulo anterior, la animalización no atiende a las sustancias previamente constituidas (que algo aparezca como hombre, como perro o como cochino) sino que reformula estas sustancias en una relación de dominación que opera según la negación de ciertos rasgos de una identidad –la humana– como medio para justificar el empleo sobre tales sustancias de una serie de tratamientos no éticos (pues la ética sería exclusiva del ámbito de lo humano). Ciertamente es que la bula *Sublimis Deus* de Paulo III de 1537 promulgaba la libertad de los indios así como la prohibición de su esclavitud, y las Leyes Nuevas de 1542 acentuaban la condición de los indios de vasallo y (potencial) cristiano de España, y que en estos mismos años (1539) Francisco de Vitoria expone en *De Indiis*, un posicionamiento ante esta cuestión que no presupone sino la universal naturaleza humana. Estos documentos legales muestran un proceso histórico que, según Fernando

Álvarez-Uría, marcha de un modo incoativo y germinal a la secularización, en una tesis que defiende que el origen de la Edad Moderna no debe situarse en la Revolución Científica o en el protestantismo, sino en la Italia del humanismo y en la España de la Escuela de Salamanca o en el Portugal de la Escuela de Coimbra. El protestantismo no sería, según esta tesis, la religión de la secularización o de la modernidad, sino del espíritu del capitalismo, en referencia al célebre opúsculo de Max Weber. Siguiendo la formulación de Marcel Gauchet del catolicismo como «la religión salida de la religión», Álvarez-Uría interpreta en el contexto de pensamiento salmantino y conimbricense, aún teológico, ese proceso de secularización por medio del reconocimiento de una humanidad común. Sin embargo, este reconocimiento de lo humano, insuficiente en lo que respecta a la interrogación de la justicia y la cuestión animal, no obsta para que los procesos de animalización sobre humanos y no-humanos se sigan produciendo, como tampoco obstaron los documentos legales y los intentos de protección reales de los indios para que estos fueran explotados y abusados, como ejemplifica que las Leyes Nuevas fueran sólo aprobadas parcialmente en el Virreinato de Nueva España y derogadas a los pocos años tras una sublevación contra el virrey en el recientemente creado Virreinato del Perú. Quizá la clave esté no en el reconocimiento de un género sino en el modo en que se trata y sea aproximado el fenómeno de la otredad, bien dejándolo ser, bien asimilándolo en un proceso de domesticación, postura ésta también presente en el pensamiento aristotélico y que será una de las claves para comprender la

humanitas clásica, relativa a la conveniencia de una apropiada crianza y cultivo (en el doble sentido rural y educativo): «Lo mismo ocurre entre el hombre y los demás animales: pues los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos es mejor estar sometidos al hombre pues así se encuentran a resguardo». (1254b; p. 104)

III.6. *Humanitas et animalitas*

De un modo inverso a la afirmación heideggeriana de que toda la metafísica es humanista, el humanismo es metafísico ya que falla en aprehender la diferencia ontológica en tanto que es incapaz de captar la auténtica esencia de la *humanitas*, al comprender al hombre como *animal rationale*, de modo que *rationale*, que según Heidegger es una interpretación/traducción metafísica de la definición aristotélica de *zoon lógon ékhon* (ζῷον λόγον ἔχον), es una diferencia específica de *animal* que define la esencia humana. Del mismo modo que la metafísica es el fracaso reificante de pensar el ser, el *animal rationale* es para Heidegger el fracaso de pensar la esencia del hombre al quedar relegado al ámbito de la *animalitas*. Si casi con toda seguridad podría decirse que hay consenso entre los escritores que piensan la cuestión animal de que la tradición occidental ha sido incapaz de pensar con propiedad la pluralidad heterogénea encerrada bajo la *animalitas* debido a la primacía antropocéntrica del humanismo, Heidegger toma un camino opuesto: no es que el humanismo no haya pensado correctamente la

animalitas, sino que ha fallado en su cometido fundamental de pensar la *humanitas*, definida en los márgenes de la animalidad. Heidegger no rechaza o niega como falsa la interpretación del hombre como *animal rationale*, sino que la considera muy limitada e incapaz de experimentar la auténtica esencia de lo humano. Tampoco es, por tanto, que esté contra lo humano y en favor de lo inhumano, sino que piensa contra el humanismo «porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura» (272; 330). La postura de Heidegger en la cuestión animal no puede reducirse a dicotomías fáciles acerca de si su pensamiento es humanista o no lo es:

¿no es eso «humanismo» en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser. (281; 343)

El modo esencial de pensar al hombre aparece cuando se comprende como interrelación del ser (esto es, en la terminología de Heidegger, como «ex-sistencia», el estado de estar fuera, arrojado al ser). No se trataría de que el hombre posea la capacidad positiva de aprehender el ser, ni nada parecido, sino que la ex-sistencia del hombre lo pone ante la verdad del ser. Precisamente el humanismo, incapaz de pensar la diferencia entre entes y el ser, plantea al hombre como dominador y señor de los entes. En cambio, pensar el hombre desde la ex-sistencia no lo sitúa como cúspide y soberano de lo ente

sino que «gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad» (281; 342).

Del mismo modo, el lenguaje como diferencia específica del hombre según la interpretación latina del célebre sintagma aristotélico aparece en la obra de Heidegger desplazado en el sentido de que no es el hombre quien tiene lenguaje, sino que el hombre, en tanto que abierto al ser, habita en el lenguaje: «el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian» (259; 313). En esta línea de pensamiento la interpretación del lenguaje como conjunto de enunciados susceptibles del valor de verdadero o falso se ve desplazada por una concepción fenomenológica del lenguaje, esto es, como el medio de traer a presencia la cosa, de modo que el lenguaje como casa del ser apunte antes que nada a un reunir o recoger separando (por tanto: discernimiento y selección) como eran los significados originales del griego *légein*, el latín *legere* o el alemán *lesen* (cf. Martínez Marzoa, *De Grecia y la Filosofía*, 101). De este modo se podría plantear que el discernimiento en su sentido radical no sea exclusivo del ser humano ni tampoco lo sea de la expresión lingüística.

El sentido de esta interpretación no enunciativa del discernimiento que estoy proponiendo no es reclamar que los animales ya captan la diferencia ontológica o que tengan otras características antropológicas (todo lo cual lo pongo en suspenso en esta

argumentación), sino que se trata de romper con los discursos que partan de la *animalitas* como eje del que distinguir el sentido de la noción de mundo frente a la vida cautiva por los instintos y las necesidades biológicas de los animales, no sólo lo simplificador de la generalización de la animalidad sino por sus derivaciones prácticas. En la comprensión de la animalización como un proceso de dos niveles al que me he referido varias veces la *animalitas* es el presupuesto base. Frente a ello, la ya reiterada necesidad de un estudio que ponga en suspenso la validez de la *animalitas* en consideración de los *Animal Studies* y de los estudios etológicos (un estudio, en definitiva, zoofilosófico). Un ejemplo de este tipo de estudios en relación con el lenguaje y el discernimiento se plantea en algunas investigaciones que combinan la lingüística y la etología, como hace Haraway a propósito de un trabajo de Chomsky y otros investigadores, donde se plantea que el lenguaje, entendido como «la capacidad de generar un rango infinito de expresiones desde un conjunto finito de elementos» puede haber evolucionado en dominios diferentes de la comunicación, tales como el mapeo de un territorio, la orientación espacial por los campos magnéticos de la tierra o la búsqueda de alimento, de modo que el «infinito discreto» que supone el lenguaje humano no constituya ninguna excepcionalidad humana (*When Species Meet* 373; inglés en el original).

De nuevo con Heidegger, la interpretación del hombre como ex-sistente abre una línea muy sugerente para la cuestión animal, en tanto que el pastor del ser desplaza la

interpretación del señor de los entes y, por tanto, implica dejar ser a las cosas mismas. Sin embargo, si bien la línea hermenéutica heideggeriana cancela la prioridad del hombre sobre el resto de cosas al pensar la esencia de éste como el traer a presencia el acontecimiento del ser (y, por tanto, éste antecede y desborda a aquél), cuando el argumento pasa por considerar el cuerpo del hombre como algo esencialmente distinto de un organismo animal se recurre a una serie de aseveraciones de las que difícilmente puede afirmarse que, parafraseando a Heidegger, ya no está en juego el hombre sino el origen procedente de la verdad del ser. Ya mencioné algunos ejemplos de este tipo de aseveraciones en el capítulo anterior respecto de la muerte según la crítica de Wolfe, y respecto de la singularidad de la mano humana frente a la mano del simio según la de Derrida, que insistía en la inconsistencia e impostura de hablar de *animalitas* como concepto omnicomprendivo al ignorar la acumulación de saber etológico de las últimas décadas que multiplica y afina las diferencias. Tal inconsistencia, de acuerdo con Derrida, reinstauraría una postura humanista tradicional pese a la pretensión del proyecto heideggeriano de romper con el humanismo metafísico.

En el anterior capítulo la reflexión de Heidegger acerca de la pobreza de mundo encabezaba de modo directo o indirecto varias de las líneas allí seguidas de pensamiento contemporáneo en torno a la cuestión animal. En este capítulo Heidegger ha sido clave para cribar los distintos sentidos de humanidades, humanismo y lo humano, y para comprender el trasfondo metafísico de la *humanitas* del humanismo. Una vez hechos

estos dos recorridos se pueden aunar en una interpretación sobre el humanismo que, pese a su inspiración heideggeriana pero de fondo más bien nietzscheano, no apunta a pensar la esencia del hombre en el desvelamiento del ser sino a pensar el humanismo como antropotécnica, esto es, un mecanismo domesticador creador de lo humano: se trata de la interpretación de Peter Sloterdijk y *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*.

Sloterdijk define el humanismo como una telecomunicación fundadora de amistad a través de la escritura, «cartas para los amigos», como consecuencia de la alfabetización, entendiendo ésta en un sentido amplio. Tales cartas no tienen un destinatario definitivo, por mucho que el remitente así lo hubiera planeado, sino que construyen cadenas de afinidad de distinto significado a lo largo del espacio y el tiempo. Esta serie de amigos no probados, en términos de Sloterdijk, crea una suerte de fantasma comunitario humanista basado en la potencial y a distancia sociedad literaria. Según las distintas necesidades epocales la sociedad literaria constituía diferentes fantasmas comunitarios, desde la cristiandad latina medieval hasta los humanismos nacionales con apogeo, de acuerdo con Sloterdijk, entre 1789 y 1945. Este humanismo burgués, basado en la lectura de los clásicos y del establecimiento de un canon nacional de modo que crea la ficción de un destino común, llega a su agotamiento interno con la sociedad de masas, donde la radio, la televisión y actualmente internet y las redes sociales hacen que la literatura ya no aglutine las sociedades nacionales sino que conforma una subcultura

de un contexto postliterario, postepistolario y posthumanista. Hasta aquí el argumento de Sloterdijk no se distingue mucho de otros discursos en torno al humanismo. La distinción de su argumento acerca del humanismo viene dado en su relación con su opuesto, la barbarie. Esta relación de oposición abre dos interrogantes. Uno, acerca del estatuto de la barbarie o el salvajismo (o asilvajamiento, *die Verwilderung*) cuando el humanismo ha dejado de tener operatividad para conformar una imagen de unidad social frente al *panem et circenses* desinhibidor y simbólica o realmente violento. Este interrogante excede el curso de este trabajo, pero tenerlo en cuenta puede servir para ilustrar el segundo interrogante. Dos, allí donde la operatividad del humanismo era vigente, la pregunta está en su génesis y función frente a la barbarie. Según Sloterdijk la tesis latente del humanismo se resume en que la lectura correcta domestica y rescata al ser humano del salvajismo. El humanismo, por tanto, es una técnica antropomorfizante que amansa a algunos animales salvajes y los habilita para vivir en una red de amistad, aunque ésta sea un supuesto formal y no fáctico. En este punto, Sloterdijk considera que la insistencia de Heidegger en considerar la diferencia hombre/animal en términos ontológicos invisibiliza el modo en que el hombre, pastor del ser, habita el claro del bosque. Sloterdijk mismo recuerda que el pastor del ser sería un «vecino del ser» y no un dueño o señor de la casa del ser, pero también que Heidegger ignora deliberadamente el modo en que el hombre ha llegado a estar abierto al mundo. Esto se debe a que llevaría su argumento de vuelta a la biología y la antropología que quería evitar a toda costa. Sin

embargo, Sloterdijk insiste en que el hombre sólo puede estar abierto al mundo gracias a «conceptos abismales» como el nacimiento prematuro (en comparación con otros animales) o la neotenia, entre otros. Esa «inmadurez animal crónica del hombre» es lo que lo hace salirse de su ambiente y ganar el mundo. De este modo el hombre pasa a habitar a través del lenguaje, casa del ser, así como en casas físicas también: el claro del bosque heideggeriano es impensable sin las casas de los hombres. El sedentarismo que implican las casas modifica radicalmente la relación del hombre y su medio, que deja de ser tal para convertirse en mundo. Este proceso es para Sloterdijk la domesticación. Con ello, este marco modifica el modo en que se delinea la relación humano/animal ya que a partir de ahora se trata de la domesticación de los hombres y los animales caseros por medio de sus viviendas, lo que Sloterdijk no duda en llamar «complejo biopolítico» y, sin embargo, en lo que parece un paso atrás en su argumentación, distingue entre domesticación humana y adiestramiento y cría animal sin ahondar más en la cuestión de la que habría mucho que matizar.

El claro del bosque, donde están las casas de los hombres, es también un campo de batalla, un lugar de decisión y selección, que afecta a cómo y quiénes viven en el claro. La manera en que se organice y estructure la selección determinará diferentes políticas de crianza («reglas para el parque humano»). El humanismo (en sus varias modalidades históricas y geográficas) es una manera selectiva de domesticación. Sloterdijk afirma que esto ya lo había visto Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, (tercera

parte, «De la virtud empequeñecedora»), cuando Zaratustra ve una fila de casas nuevas en las que todo parecía más pequeño debido a su «doctrina de la felicidad y la virtud», esto es, a su política de crianza: «Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre en el mejor animal doméstico del hombre» (240). No obstante, no habría que interpretar esta cita de Nietzsche como si hubiera otro orden en el que no se den políticas de crianza y domesticación, sino que habría que comprenderla como una crítica de la homogeneización y la aplanación de la diferencia desde las coordenadas del criterio fisiológico, esto es, que tal virtud despotencia los cuerpos.

Esta domesticación vista por Nietzsche, continúa Sloterdijk, constituye un proyecto paulino-clerical que *olfatea* lo que pudiera convertirse en autónomo en el ser humano, poniendo en marcha una serie de instrumentos para suprimirlo. Por ello, en una radicalización desviada del planteamiento heideggeriano, Sloterdijk sostiene que la domesticación de los hombres es la gran cuestión impensada del humanismo, esto es, que los hombres son unos animales criados y disciplinados por sus semejantes. No queda claro en *Normas* cómo se establece esta distinción entre domesticado y domesticador activo y consciente, si es accidental y pragmática (de modo que *el rebaño* podría elegir periódicamente a *sus pastores*) o más bien según una diferencia específica según la inteligencia en la que, comenta Sloterdijk, el verdadero criador daría a entender que se halla más cerca de los dioses que de los seres del rebaño que cuida, como él lee en el

Político de Platón. Esto quizá podría decirse en la Grecia antigua pero no posteriormente, retraídos los dioses y sin criterio para discernir a los sabios, y menos aún de un modo humanista en época contemporánea, cuando las cartas enviadas por los humanistas se convierten generalmente en objeto de archivo sin operatividad.

Llegados a este punto no resulta descabellado que se comprendiera el contexto de los debates acerca del tratamiento de los indios como un momento de pugna entre dos políticas de crianza. Por una parte, la más descarnada y explotadora representada de un modo inicial por los conquistadores y de un modo más estable por el sistema de la encomienda (que tratan al rebaño, respectivamente, como presa o como animal de carga, según la antes mencionada imagen de los lobos entre las ovejas, como relata Las Casas en *De unico vocationis modo* «donde estos predicadores van o son enviados, no como ovejas o corderos entre lobos, sino en verdad como lobos furiosos entre corderos y ovejas» (citado en *Brevísima*, 33). Por otra parte, la más paternalista y protectora representada por la parte del clero que denunció los excesos españoles, no tanto porque cesaran sino porque no eran evangelizadores (se trataría aquí de la imagen del enviado de Dios para ser como una oveja incluso entre los lobos).

III.7. *Studia humanimalitatis et litterarum*

En el curso de este trabajo muchos aspectos de cada ejemplar quedan necesariamente limitados no sólo por motivos expositivos sino por la inagotabilidad de la cuestión

misma. Esta limitación resulta especialmente patente en este capítulo en la medida en que éste apunta no sólo a un ejemplar, el humano, sino también por lo que toca a la constitución del saber, el de las humanidades, en el que este trabajo se inscribe de algún modo pese a todas las reservas críticas que se han venido tratando. La principal y más tajante reside en que no se puede establecer una identidad entre, por una parte, los *studia humanitatis* de los escritores renacentistas en referencia a Cicerón y el mundo clásico y, por otra, las humanidades que de un modo vago y difuso se proponen como proyecto educativo decimonónico o como rama del saber por oposición a (y en muchos casos por imitación deslucida de) las ciencias modernas (al modo en que en alemán se diferencia entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*). Distinción esta última que los escritores renacentistas claramente no seguían y que es una muestra de que la pretensión de un saber integral a partir del latín clásico fracasó en su ambición. Recuérdese ahora lo que se dijo a propósito del proyecto renacentista de los *studia humanitatis* y los sofistas griegos y la pretensión de un saber que englobara todos los demás saberes. En términos filosóficos, ambos proyectos estarían orientados a la diferencia ontológica pero fracasarían en su dirección al creer estar ante una solución o un saber objetual (reificante) de un camino del que quizá no quepa sino fracasar en cualquier pretensión positiva para transitarlo sin falsear la diferencia óntico-ontológica, como trata de un modo preciso Leyte en *El paso imposible*. Sea como fuere, el marco renacentista de los *studia humanitatis* en la medida en que toma *studia* no tanto en su traducción moderna

como estudios o disciplinas, sino en su sentido antiguo como afán, empeño o afición, entendido con rigor y no en el sentido peyorativo de diletante, está más cerca de la tarea del pensar o del filosofar que las humanidades como ciencias humanas en especialidades divididas como compartimentos estanco, debidas a una organización corporativa departamental y no a la atención a la cosa misma de estudio. Por otra parte, y especialmente a partir de las experiencias de casi completa destrucción ocurridas durante el siglo XX, no ajenas a poderes que se vanagloriaban de su tradición cultural humanística, resulta difícil, por no decir imposible, aceptar las pretensiones edificantes del (auto)cultivo en las humanidades. Cabría argumentar que lo edificante de los *studia humanitatis* no reside en los saberes como resultado, sino en la pulsión de humanidad, donde residiría la moralidad por contraposición a lo natural o salvaje, y que no se alcanzaría sino por medio del refinamiento de lo más propio al ser humano, esto es, la lengua. No obstante, esta matización rara vez se da y por lo general la retórica mezcla los dos ámbitos. Otro aspecto muy manido en los tópicos sobre los humanistas es que estos tienen una visión del pasado lejano, el grecolatino, como recreación monumental y nostálgica frente al pasado cercano o el presente como corrupción o barbarismo. Esta concepción evidentemente es muy criticada por ser una idealizada versión del mundo clásico que aplanar muchos de los conflictos y problemas históricos de ese mundo; y, sin embargo, tampoco convendría aquí caer de nuevo en la falacia del muñeco de paja, puesto que si bien es cierto que cualesquiera estudios de las llamadas humanidades, sean

antropocéntricos o antihumanistas, toman a los autores clásicos como paradigmas sobre los que volver, esta vuelta sobre los clásicos, sea que se tomen como figuras de semisacra veneración, sea que se tomen de un modo polémico y sin concesión alguna en la crítica, no produce una repetición sin más de tópicos ni cancela el tiempo histórico en la idealidad marmórea grecolatina ya que que en cada época y en cada caso el uso de los clásicos da un resultado distinto y conectado con la red de problemas en la que se genera. Otra cuestión es que el tratamiento de los autores sea desde una perspectiva completamente reificada y no se digan más que clichés; pero esto es una cuestión hermenéutica que no compete exclusivamente al humanismo sino a todo estudio de letras, medieval o moderno, antropocéntrico o antihumanista. Además, volviendo a la tesis heideggeriana de que toda la tradición metafísica occidental es esencialmente humanista, incluso la hermenéutica se ocupa de un modo central de los clásicos y el mundo antiguo, en particular el prerromano y anterior a la disolución de la pólis, en tanto que quizá permita comprender de qué modo el pensamiento deviene en metafísica pese a que la aproximación a Grecia no sea de recuperación sino de constatación de una distancia insalvable.

En este marco, de los *studia humanitatis et litterarum* quedan los *studia* pero ya no son de *humanitas*, ni exclusivamente de *litterae* en un contexto audiovisual y digital. Acerca de rehusar al afán de humanidad hay que tener presente no sólo cómo el paradigma humanista –en el sentido amplio antes tratado a partir de Heidegger– deviene

en una centralidad subjetiva que se concibe como señor de todo lo ente, sino que además invisibiliza los diferentes modos de ser en el mundo al presuponer una estricta dicotomía entre lo animal y lo humano, la cual, como he tratado varias veces ya a lo largo de este escrito, deriva en una serie de procesos de dominación de lo vivo por parte de la animalización, esto es, la construcción *qua* animales, de una multiplicidad heterogénea de seres vivos entre los que se encuentran los humanos. Nuevamente, no se trata de eliminar la diferencia entre lo humano y otros seres, sino de multiplicarla, haciendo visible que el abismo tiene innúmeros bordes. En este aspecto mi postura aquí dista radicalmente de Heidegger en que no se trata de no haber pensado la *humanitas* a la suficiente altura. Si la *humanitas* no se ha pensado adecuadamente no ha sido por darle una mayor o menor altura sino por pensarse en oposición a la quimérica *animalitas* (Heidegger usa aquí un lenguaje que puede ser visto como jerárquico, como le ocurría al definir al animal como pobre de mundo, pese a que él mismo matizara esa afirmación para evitar diferencias de grado). Si aproximarse a la auténtica esencia del hombre pasa por dejar de ser el señor de los entes para convertirse en pastor del ser, esto es, estar a la escucha de la diferencia ontológica, esto no puede llegar a ser sin antes dejar ser la otredad, rehusar a concebirla desde la simplificación de la *animalitas*, que está inserta en una conceptualización antropocéntrica que domina y explota lo animalizado (humano o animal): no puede haber claro sin el bosque. Acaso estar a la escucha del ser no pase sólo por la pasividad del *Dasein* frente a la acción del sujeto del humanismo, sino también

por el esfuerzo inmenso de dejar ser a los otros seres vivos y dejar de autopoicionarse como señor de lo ente. En la línea de la fenomenología del encuentro con el rostro y la mirada del otro, inspirada por Levinas pero llevada más allá de su formulación como *Humanismo del otro hombre* al ir a un otro más otro que el hombre, la cuestión sería asumir como problema lo que este encuentro mismo significa, desde un llamado a la piedad y al cuidado como base la ética, hasta su posterior obturación e invisibilización en la puesta en juego de las categorías metafísicas como igual/diferente, sustancia/accidente, humano/animal. En otros términos, el concepto *animalitas* es posterior al encuentro con el otro, encuentro fallido en el que la ruptura de todo discernimiento óptico desde el respeto y responsabilidad para con el otro cristaliza en los dos niveles de la animalización, el que construye «lo animal» y el que decide su dominación.

A propósito del afán o empeño de letras y de cartas (pues es la misma palabra en latín, *litterae*) mi propuesta interpretativa apuesta por una comprensión de que, en un momento posthumanista y atendiendo a la cuestión animal, las redes de amistad no serán trazadas (o no exclusivamente) de un modo epistolar ni *sensu stricto* lingüístico, pero sí quizá semiótico en el sentido de Jakobson, o en el sentido antes apuntado de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. La carta, como comentaba Sloterdijk, no tiene un destinatario definido o más bien es un destinatario múltiple diferido en tiempo y espacio, donde la cuasicarta posthumanista no se dirige a un destinatario necesariamente humano

y donde la amistad, la filia, según a quién se dirija, quizá reciba su mejor expresión en el sencillo no cruzarse en su camino y dejarlo ser. Más allá de edificantes y melancólicas miradas, la (auto)domesticación por medio del humanismo aún podría tener un sentido, no ya técnico-productivo (pues si se mide en estos parámetros su resultado es improductivo), ni como objeto ideal de cultura, sino como aprendizaje de interpretación y lectura, entendidas no como acumulación de contenidos tomados como valiosos sino como actitud y actividad radicalmente crítica. En efecto, puede no producir nada, ni siquiera mejores personas, pero el saber leer, *qua* crítica, también puede cortar y separarse de las pretensiones que desde otras esferas, sea la productividad económica o las megalomanías antropocéntricas o del destino de la historia, se vuelcan sobre la vida, humana y/o animal.

Esta aproximación en términos teóricos, y con pleno sentido etimológico, es lo que en el capítulo anterior de la mano de Derrida denominé «zoofilosofía»; y llegados a este punto, en relación con la cuestión animal y el célebre y malogrado sintagma ciceroniano, éste bien podría haber sufrido una serie de mutaciones o metamorfosis habiendo sido desvelado lo humano como una criatura proteica e, inspirado en el título del libro *HumAnimal* de Kalpana Rahita Seshadri, aparecer como *studia humanimalitatis et litterarum*.

CAPÍTULO IV

CANINO

En la progresión de ejemplares de este escrito, el canino aparece como una mutación entre lo animal y lo humano, en tanto que por su cuerpo cae bajo la definición de animal con todas las implicaciones que ello conlleva, pero, en tanto que constitutivamente domesticado, no se puede discurrir acerca de lo canino sin que esté aludida de un modo fundamental la sociedad humana. El perro cohabita la casa humana en su materialidad concreta (la casa como lugar) y en la forma del pensamiento como figura relevante en muchas obras artísticas, literarias y filosóficas (la lengua como casa). Esta dualidad que en la presente investigación se verá reflejada en el comentario de documentos historiográficos junto con documentos literarios. De hecho, el que vaya a usar dos tipos de documentos que aparentemente distinguen el ámbito de lo real e histórico y el de lo imaginario y literario presenta ya de entrada una de las problemáticas del tratamiento de lo canino, entre mundano e ideal. En especial, si se atiende a los documentos generalmente considerados como históricos, por ejemplo los escritos de cronistas e historiadores de Indias, los cuales desde una perspectiva tardomoderna están plagados de elementos mitológicos y fantásticos. El aspecto que más interesa aquí de este tipo de textos no se corresponde tanto con que describan situaciones que no se correspondan con la realidad, cuanto que la evidencia de estos elementos no constatables empíricamente

muestra una dimensión más profunda, que atraviesa tanto los textos historiográficos como los literarios, y es la relativa a los presupuestos teóricos e ideológicos que sirven de marco para los contenidos que posteriormente se van a tratar. Digno de pertenecer a un bestiario, el ejemplar canino entremezcla rasgos de realidad y ficción, de violencia y virtud, de legitimación del poder y de su crítica radical.

La mezcla de lo fantástico y de lo real no es una exclusividad de la ruptura categorial medieval que supuso la llegada de los europeos al continente americano, sino que, como trata Boria Sax en *Imaginary Animals*, el proceso taxonómico, moderno o antiguo, tiene siempre un elemento de imaginativo-especulativo acerca de cómo agrupar partes en un conjunto, o cuerpos dentro de ramas taxonómicas, como por ejemplo las distintas reconstrucciones de fósiles de animales extintos hace millones de años a lo largo del último siglo han proyectado animales cuasi-inventados, como también la confirmación de la existencia de criaturas como los unicornios por el hallazgo de restos de otros animales con cuernos, como narvales (14), o las distribuciones de los reinos de lo vivo (dónde situar los hongos, los virus, etc.). Tener presente este marco no elimina la oposición entre lo real y lo imaginario o lo histórico y lo ficticio, pero sí desarticula cualquier pretensión positivista o empirista de la historia, ya que lo sensible está ineludiblemente mediado por el concepto. Asimismo, tener presente este marco con la suficiente radicalidad hace ver no sólo los presupuestos que orientaban la vista o la pluma de cronistas o poetas, sino también los que filtran nuestra visión hoy en día.

Estas reflexiones adquieren especial importancia en la pregunta por lo animal y la animalización en los dos niveles ya expuestos: la construcción de la dicotomía humano/animal como justificación de una relación de dominación y la aplicación de la noción de animal a otros grupos humanos, lo que facilita que sea permisible hacerles a un grupo de seres sintientes (humanos animalizados o no) acciones que de otro modo no serían *humanamente* aceptables. Si se buscan adjetivos para describir tales cosas no permisibles surge todo un campo semántico sumamente esclarecedor: salvajadas, brutalidades, bestialidades o, de un modo más coloquial, perrerías. Precisamente tales perrerías aparecerán a lo largo de este capítulo, tanto con violencia ejercida por cánidos, como con torturas y vejaciones ejercidas sobre los perros.

Es difícil hacerse un concepto del perro común, *Canis familiaris*. Como animal no-humano es un ser limítrofe entre lo animal y lo humano, cuya existencia se desarrolla principalmente en ámbito humano (incluso en los casos de perros callejeros o aselvajados de algunas urbes, especialmente infames en algunos países del este de Europa, la relación es de inicial abandono por parte del ser humano). El estatus biológico mismo, como examina Susan McHugh en su libro *Dog*, se entrecruza con aproximaciones lingüísticas y culturales a la definición de los perros, hasta el punto de considerar que la convivencia con perros es coincidente con los orígenes del sedentarismo y de la historia humana misma (16). En lo relativo a la filogénesis, los estudios genéticos acerca del origen de los perros no han mostrado divergencia de

pareceres acerca de si el perro descende del lobo, ambos de un paleo-cánido, o si el lobo es una raza más de perro (14). Además, la capacidad de reproducirse produciendo crías fértiles en los cánidos (lobos, chacales, coyotes) hace que no se pueda establecer una línea filogenética unitaria. Algunos estudios sugieren que el *Canis familiaris* existe desde hace unos quinientos mil años (13). La convivencia con el ser humano oscila bastante según los investigadores, siendo lo más común situarla en torno a los quince mil años. De hecho, algunos autores sugieren que los perros (o proto-perros) podrían haber sido claves para el desarrollo de las técnicas humanas de caza, ya que para estos autores el usualmente llamado «cazador-recolector» era más bien «carroñero-recolector», de manera que hablar de domesticación de un modo unidireccional es cuanto menos problemático (Sheldrake 34). Sea como fuere, suele considerarse como uno de los primeros animales domésticos, si no el primero. Autores como Donna Haraway en *The Companion Species Manifesto*, desplazan el énfasis puesto en los discursos de la domesticación por una comprensión de la relación perro-humano como co-evolución. En este sentido, ejemplos de co-evolución serían las modificaciones producidas en el cuerpo y la mente en fenómenos como la aparición del pastoreo o de la agricultura misma (hay antropólogos que establecen un lazo fuerte entre convivir con perros y el desarrollo de la habilidad manual, en tanto que la seguridad que proporciona tener un grupo vigilante y con una percepción olfativa mayor ante posibles amenazas da a su vez la oportunidad de dedicarse a otras tareas (McHugh, 16, 43). En el capítulo anterior traje a colación la

crítica que Sloterdijk hacía de Heidegger al considerar que éste ignora deliberadamente el proceso en que el hombre ha llegado a estar abierto al mundo (lo que desde una postura heideggeriana se le podría hacer la contrarréplica de que Sloterdijk cae en un reduccionismo biologicista). Siguiendo con la reflexión de Haraway, Sloterdijk se quedaría corto en tanto que la génesis de la apertura al mundo, «los conceptos abismales» en su terminología, no dependería exclusivamente de cambios que resultan en la producción/crianza de lo humano, sino que se desarrollarían por la red relacional hombre-perro, constituyendo un límite entre la comunidad y el afuera salvaje. De este modo, el claro de bosque según cómo lo interpreta Sloterdijk sería impensable sin la acción ejercida sobre y con lo animal, aquí en concreto lo canino.

La oposición clásica entre cultura como propio de humanos e instinto como propio de animales es claramente inconsistente en el caso de los perros, habida cuenta la capacidad de adaptación de éstos a la técnica humana, siendo uno de los animales con más variedad intra-especie, en usos y funciones, en tamaños y formas (esta variedad es especialmente notable a partir de la biotecnología desarrollada a partir del siglo XIX con la aparición de numerosas razas de perros, en relación directa con el contexto cultural del racismo, la eugenesia y el creciente mercado global). Por tanto, en la medida en que el perro está tan íntimamente entrelazado con el desarrollo histórico de los seres humanos, no se puede sin más aplicar la oposición naturaleza-historia.

Desde la perspectiva de los *Animal Studies* se produce un cambio en la perspectiva en la que se estudia el fenómeno animal, en este caso, canino. Este enfoque, condensado en el artículo «Human, All Too Human» de Wolfe (566), supone no concebir la relación de un modo unidireccional (el hombre como domesticador, dominador de la naturaleza, dador de sentido) sino de modo recíproco, esto es, rastrear las maneras en que los humanos conforman y son conformados por otros seres vivos. En estas páginas la perspectiva que voy a seguir va a ir un poco más allá de esta mutua influencia. Si generalmente las investigaciones centradas en lo animal en la línea derridiana parten de preguntarse lo que se le quita al animal (autoconsciencia, razonamiento, lenguaje, etc.), en los textos que trataremos a continuación la atención estará no en la privación sino en la atribución que se le hace al perro, especialmente en aquellos en los que el perro es el protagonista y es presentado con lenguaje, como aquello que según Aristóteles definía al hombre («poseedor de lógos», ζῷον λόγον ἔχον), por oposición al resto de animales. Esta investigación, insatisfecha con la clausura de los interrogantes propiciados por las fábulas de la Antigüedad clásica y los cuentos orientales bajo la consideración de la figura o *tópos* literario, reitera la pregunta: ¿por qué habla el animal si, con palabras del cervantino can Berganza, «pasa de los términos de naturaleza»? ¿acaso el animal no habla y es un ser carente de sentido, *alógon*, ilógico?

El recorrido que voy a plantear en este capítulo pasará a través del corpus grecolatino, referencia ineludible en el horizonte del Siglo de Oro, y a través del corpus

hispanico, desde el paradigma del filósofo cínico, el perro guardián en relación con la constitución política, el perro en la conquista de las Indias hasta finalmente el perro como pícaro, superviviente y, en cierto sentido, como marrano, lo que conectará con el capítulo dedicado a éste. A este último respecto hay que recordar que la conexión, presente desde la literatura medieval y el Siglo de Oro se daba en forma de insulto, como «perro judío» o «perro moro», colinantes con el «perro cochino» referido por Hanke⁹. A modo de ejemplo está el poema anónimo *El alano*, del siglo XVII, donde se denuncia el insulto (no por respeto al moro o al judío, sino por respeto al perro):

Si opuesto el moro mira algún cristiano,
«¡Ah, Can!» le dice, y éste, enfurecido,
de perro trata al moro y de villano:
perro al esclavo opreso y afligido
llama severo el dueño más tirano;
perro al judío; ¡cuán errado estilo!
¿No hay zorra, y lobo, gato, y cocodrilo? (12)

⁹ Las investigaciones acerca de la exclusión y discriminación del otro interno (el morisco o el judeoconverso) son abundantes, aunque sin un aparato teórico sobre la cuestión animal. Respecto del otro externo me parece –a falta de una investigación bibliográfica exhaustiva– que apenas hay nada en la dirección de la animalización. Sería muy interesante un análisis de los modos de consideración y menosprecio entre los distintos reinos y religiones dentro de la península ibérica en época medieval (aunque para ello sería necesario buen conocimiento de latín y árabe peninsular).

IV.1. Los filósofos perros

En el contexto ateniense post-socrático surge un conjunto de filósofos que debido a sus modos de comportarse y de filosofar fueron catalogados como perros. «Perro» era un insulto y era considerado un animal sucio e impuro en la Antigüedad griega, como lo sigue siendo en muchas regiones (Medio Oriente y norte de África, por ejemplo). En la *Ilíada*, la ira de Aquiles lleva a insultar a Agamenón «cara de perro», («κυνῶπα»; I, 159), y esa misma ira hace de muchos héroes «presa de todos los perros y pájaros», («ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν οἰωνοῖσί τε πᾶσι»; I, 4), mientras sus almas van al Hades. También la vergüenza de Helena por haber causado la guerra de Troya le lleva a llamarse a sí misma «perra de malas artes y horrible» («κυνὸς κακομηχανοῦ ὀκρυοέσεως»; VI, 344). La vergüenza, *aidós*, es un concepto clave para comprender este contexto, en el que es sinónimo de decencia, como recoge Carlos García Gual en *La secta del perro*. Es la vergüenza en el mito lo que hace a Atenea rechazar el *aulós* o flauta doble, su propia invención, al reírse de ella los demás dioses olímpicos (pues le deforma la cara al inflar sus carrillos), y también lo que empuja a Áyax en la tragedia homónima de Sófocles a suicidarse, al asesinar a las ovejas que por mediación de Atenea había confundido con los generales griegos de los que se quería vengar. La desvergüenza (ἄναιδεια) es un modo inhumano y salvaje de comportarse y, según aparece en el mito de Prometeo del diálogo *Protágoras* de Platón, impedimento para la vida en ciudad, razón por la que Zeus ordena a Hermes que les lleve *vergüenza* y *justicia* a los hombres (322c). Sin

embargo, el insulto de perro fue una perfecta caracterización para Diógenes de Sinope y sus seguidores, con la desvergüenza por semblante. De este modo, de un insulto surge una de las corrientes de pensamiento post-socráticas que si bien no ha dejado grandes textos sí ha dejado una colección de anécdotas y más importante un estilo. Incluso un adjetivo, «cínico», que describe una condición muy marcada de la sociedad del espectáculo, por usar la expresión de Guy Debord. Esta condición contemporánea, que Peter Sloterdijk analiza en *Crítica de la razón cínica*, habría que distinguirla del cinismo antiguo (el alemán distingue entre *Zynismus* –actual– y *Kynismus* –antiguo–; aquí emplearé siempre el sentido griego). Si bien el «cinismo» es la falsedad descarada de las sociedades tardocapitalistas (el amor al saber se desvela como desnudo deseo de poder, apunta Sloterdijk), el cinismo antiguo apunta en la dirección contraria. Cuando los seguidores de Diógenes se vuelven filósofo-perros se produce una descarada denuncia de la inconsistencia de los valores y las normas vigentes, mientras que el cinismo contemporáneo es la aceptación descarada de la inconsistencia y el uso para los fines propios. En otros términos, según la referencia de Diógenes Laercio según la cual el oráculo de Delfos (o de Délos) le dijo a Diógenes de Sinope que trastocara el orden nómico-numismático de la pólis (en griego «τὸ πολιτικὸν νόμισμα»; VI, 20), el cínico antiguo busca sacudir los límites de la estructura legal-monetaria, mientras que el cinismo contemporáneo asume la reducción general a valor de cambio como el orden natural de las cosas (lo que Jean-Luc Nancy denomina «principio de equivalencia

general»). Hecha esta distinción, en este texto centraré la atención en los cínicos de inspiración antigua.

Pese a que la denominación de «perro» en términos históricos puede que sea probablemente atribuida en primer lugar a Diógenes de Sinope, otras explicaciones antiguas señalan que los cínicos reciben su nombre del lugar en el que se reunían Antístenes «el Simpleperro» (Ἀπλοκύων) y sus discípulos: el gimnasio del Cinosarges. La enciclopedia bizantina *Suda* da dos posibles explicaciones al nombre del Cinosarges. En la primera se cuenta que un perro brillante/ágil (κύων ἄργός) robó la ofrenda a un ateniense mientras la presentaba; entonces el oráculo le pide construir un templo a Heracles allí donde el perro suelte la ofrenda (ε3160; κ2721). En la segunda un perro estaba siendo sacrificado cuando un águila robó la ofrenda (ει290). Según la segunda explicación el nombre del gimnasio sería con kappa y no con gamma (Κυνόσαρκες y no Κυνόσαργες), al recibir su nombre de los pedazos de carne del perro (κυνός σάκρες). Sea como fuere la causa del nombre de «perro», las referencias y la simbología de la escuela cínica no cambian. Situado extra muros, el gimnasio estaba reservado a los hijos ilegítimos y estaba consagrado a Heracles, quien era un modelo para los cínicos, tanto por su atuendo como por su ejemplar esfuerzo. Lo «ilegítimo» en la ejemplaridad de Heracles viene por ser hijo de una mortal, Alcmena, y Zeus, en una de sus innumerables relaciones extramaritales. También tenían como modelo al persa Ciro, esto es, un *bárbaro* (βάρβαρος). Es relevante simbólicamente que los cínicos se sitúen extra muros

en un lugar frecuentado por ilegítimos y medio extranjeros, y que tanto Antístenes como Diógenes, siendo ellos mismos unos animales impuros, critiquen la orgullosa autoctonía ateniense. Ser «autóctono» significa etimológicamente «nacido de la tierra», razón por la que Antístenes se mofaba diciendo que por ello no eran más nobles que los caracoles o los saltamontes, como recoge Diógenes Laercio (VI, 1).

No es de extrañar que una corriente de filosofía que toma como inspiración a los perros no haya dejado grandes tratados, pero no tanto por «el portento» según la palabra de Miguel de Cervantes de que el perro hable sino por el estilo mismo de los filósofos perrunos. ¿Qué significa, pues, que el filósofo, que estereotípicamente está entre lo más elevado del intelecto humano, se defina por algo tan terreno, corporal y salvaje como el desvergonzado perro? Precisamente Gilles Deleuze, en la decimoctava serie de *La lógica del sentido*, describe al cínico como un filósofo de las superficies, que no asciende a las alturas de la idea, según la imagen del platonismo, ni desciende a las profundidades de los principios, según la imagen de los presocráticos. Se trataría de una filosofía mundana, que surge de entre los elementos de la vida social y, en particular, de un elemento —el perro— que observa todo pero se le juzga carente de raciocinio, si no se le ignora directamente.

Asimismo, la aceptación de Diógenes del apelativo «perro» y el volverse perruno, cínico o canino de los seguidores posteriores, ¿se trata de una conversión? ¿de una transformación? ¿una metamorfosis? En algunos casos antiguos presentes en autores

como el mencionado Diógenes Laercio, como ha analizado extensamente Pierre Hadot en su obra (cf. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*), se habla de convertirse a la filosofía, lo que conviene distinguir claramente de la conversión en sentido religioso. No sólo porque el contenido sea distinto (dos creencias o identidades religiosas y el paso de una a otra), sino porque la filosofía, en cuanto mantiene activo el cuestionar no es un conjunto de creencias o respuestas sino un modo de proceder o preguntar que no deriva, no al menos en este caso, en un conjunto de doctrinal o de dogmas. En lo que respecta a la filosofía cínica lo interpreto más bien como una metamorfosis si se entiende ésta como la acción de modificar y retorcer la forma y no tanto como el resultado en otra forma final. El filósofo cínico se caracteriza por una desvergonzada capacidad para decir todo (παρησία), pese a que ello le lleve a cierta bestialidad y falta de maneras. En un tipo de oposición muy común en la filosofía de la helenística, se dice que los cínicos oponían la naturaleza a la ley o la norma (φύσις / νόμος), como crítica a la inconsistencia de ciertas convenciones sociales, especialmente en lo relativo a la banalidad de los hábitos humanos, como recoge Diógenes Laercio, en la traducción de Luis-Andrés Bredlow: «los hombres compiten en cavar zanjas y en dar coces, pero ninguno en ser hombre de bien» o «los oradores que no se cansaban de hablar de la justicia, pero en modo alguno la practicaban» (217; VI, 28). De este modo se entiende que lo legado por los cínicos no sea principalmente texto sino anécdotas, pues no se trata tanto de hablar de lo justo sino de serlo. El ser perruno del cínico es ante todo una práctica que no

distingue entre la mente y el cuerpo, ya que exige «el buen temple y el vigor están entre las cosas que convienen tanto al alma como al cuerpo» (228; VI, 70). De acuerdo con Foucault en el curso titulado *El coraje de la verdad*, el entrenamiento y la parresía cínica va más allá de la adecuación entre un discurso y una vida adecuada a lo enunciado en el discurso. Allí dice:

Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz.
Hace de la forma de la existencia la práctica reductora que va a dejar lugar el decir verdad. Y, para terminar, hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad. (185)

Foucault interpreta en los cínicos, no sólo en lo que respecta al fenómeno histórico griego, sino también a la forma de filosofar cínica, una doble distancia de lo que a partir del periodo histórico del Helenismo va a ser cada vez más marcado en filosofía. Por una parte, frente al enunciado como horizonte y lugar de la verdad, el cínico establece la forma de vida como condición previa a toda pregunta por la validez del enunciado (246). Recuérdese a este respecto que desde diversas perspectivas heideggerianas y hermenéuticas la disolución del horizonte de pensamiento griego arcaico y clásico es precisamente el desplazamiento de un desvelamiento fenomenológico de la verdad a

unas condiciones enunciativas cuya validez se basa en la adecuación respecto de la cosa y/o internas a su forma lógico-enunciativa misma. Por otra parte, frente al devenir doctrinal de la filosofía, en el que el Ser deja de ser una pregunta aporética, «un paso imposible» en términos de Arturo Leyte, y se pasa a hacer discursos y doctrinas acerca del Ser y las subsiguientes divisiones acerca de lo ente (en definitiva, cuando se pasa a hacer ontología), la filosofía cínica rehúsa del preguntar filosófico en términos de doctrina y lo sitúa en todo momento en términos existenciales. Así Foucault continúa:

si es cierto que la cuestión del Ser fue lo que la filosofía occidental olvidó y que ese olvido hizo posible la metafísica, quizá también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no dejó de aparecer como una sombra tendida, y cada vez más inútil, de la práctica filosófica... (248)

El modo en que esta doble distancia respecto de los cauces comunes de la filosofía se hizo fue, de acuerdo con Foucault, a partir de una inversión respecto del pensamiento acerca de la animalidad. La manera en que los cínicos habrían interpretado la habitual oposición griega, antes mencionada, entre naturaleza-ley (φύσις-νόμος), pasaba por una valoración positiva de la animalidad del perro, lo cual a efectos sociales resultaba escandaloso. Es importante no confundir aquí lo escandaloso con la mera grosería o la

vulgaridad. Ya Epicteto mismo, en *Disertaciones* III, 22, diferenciaba tajantemente entre la mera vulgaridad en los modales y la actitud cínica, que es un modo de vida virtuoso, cuya radicalidad rompe con lo establecido por la sociedad de diversas maneras, algunas sin tapujos, pero que lejos de ser producto de la negligencia o la dejadez, son fruto de un entrenado esfuerzo tanto mental (Epicteto señala el cuidado y conocimiento de sí, la paciencia, la valentía y la gracia... pese a que le den puñetazos y bastonazos), como físico (recuérdese la práctica ante los rigores, abrazando estatuas heladas en invierno, rodando en la arena en pleno verano, en la vida de Diógenes según Diógenes Laercio). La animalidad del perro se presenta, a partir de los cínicos, no sólo como lo carente de pudor (ἄναιδέια o desvergüenza), sino también como lo sereno e indiferente a las afecciones humanas (ἁδιάφορος), lo capaz de juicio y discernimiento (διακριτικός) y que observa, guarda y vigila por ello lo verdadero de lo falso (φυλακτικός) (Foucault, 256). De este modo, lo perruno del cínico no se reduciría a una atribución externa, la de un insulto recibido con gracia, sino que opera como una forma real y concreta de la existencia como tipo de vida recta. La sencillez del ratón que inspira a Diógenes a llevar sólo un morral con algunas provisiones y un bastón.

En este sentido, el pensamiento y vida de los cínicos son un ejemplo históricamente muy antiguo de la mutua transformación entre humanos y animales. Con ello no quiero decir que los cínicos conocieran mejor o peor a los perros o que lo que dijeran de los perros fuese acertado o no. Lo relevante aquí es que el animal no está

presentado como el objeto o mera *res extensa* de un sujeto o *res cogitans*, esto es, representado como visto y no como vidente. El cínico no sólo mira al perro o al ratón, sino que quiere mirar con sus ojos, lo que le hace proyectar un ideal de vida recta. Visto desde la cotidianidad social, el cínico es un ser humano que ha devenido perro o incluso un parasitario ratón; sigue habitando la morada humana, en el claro o espacio abierto que es el ágora de la pólis, pero rompe con la casa –duerme en un barril o a la intemperie– y con las formas establecidas caídas en la molicie y en el beneficio propio, precisamente por no promover la virtud, por definición fuerte y potenciante en paralelo con el criterio fisiológico de Nietzsche. Justamente coincide Nietzsche y su crítica del gregarismo con la visión que Epicteto da de los cínicos, en una mofa de Agamenón y de los reyes en general que, desdichados por sus ansias de poder y su temor a perderlo, son en realidad «como los pastores cuando el lobo les arrebatara alguna de las ovejas» (324; §34) y, por tanto, en una relación de doble dependencia.

Esta complejidad de elementos que constituye el paradigma cínico-perruno se va a diseminar de modo fragmentario a través de la literatura clásica e hispánica brotando en otros contextos y problemáticas. Una de las problemáticas centrales es la de la constitución política, primero de la pólis griega y después de las diversas interpretaciones de la *res publica*, especialmente relevante en el contexto castellano.

IV.2. Discernimiento óntico y vuelco a la pregunta ontológica

A propósito de la secta cínica se vio que lo animal-perruno servía como imagen de una vida recta y virtuosa. En un contexto similar, los diálogos de Platón reiteran la pregunta acerca de distintas formas o imágenes (εἶδος) como partes de la virtud (ἀρετή). En uno de los diálogos más célebres, *República*, se define un tipo de personaje —el guardián— como pieza clave para comprender la construcción en palabras de una ciudad, todo ello parte de la exigencia autoimpuesta por los interlocutores del diálogo para intentar comprender qué es la justicia, según la interpretación aquí seguida de Felipe Martínez Marzoa en *Ser y diálogo*. Precisamente porque no quedaba claro si la justicia era equilibrio y justeza o dominio y preponderancia del más fuerte, los dialogantes deciden construir con palabras una ciudad para ver mejor qué sería lo justo (para poder ver en letras grandes —la ciudad— lo que no pudieron ver en letras pequeñas —si la justicia es la imposición del más fuerte—). Una de las notas distintivas del guardián es que debe poseer la claridad y distinción de qué es cada cosa para poder distinguir lo justo de lo que no es justo (aquello que les faltaba a los participantes del diálogo).

La definición del guardián hecha en la *República* de Platón presenta relaciones intertextuales fuertes con algunos fragmentos de Heráclito¹⁰. En estos el guardián es

¹⁰ De hecho la figura del guardián en relación con el perro es más frecuente de lo a primera vista esperado en el contexto griego. Los primeros versos de la tragedia de Sófocles, *Agamenón*, son un ejemplo de ello. Esta es una línea de investigación que ya empecé con anterioridad a esta tesis y que gracias a la escritura de ésta ha ganado en profundidad y alcance, y que ocupará mi estudio próximamente.

presentado como el que mejor puede discernir («pues el que mejor discierne los pareceres sabe ser guardián», «δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσει» fr. B28; traducción propia). Hasta este punto tanto Platón como Heráclito hablan de un plano de cosas, saber distinguir entre esto, aquello y lo de más allá, esto es, discernimiento óntico. Ahora bien, en los momentos en los que se deja de preguntar qué sabe o qué hace el guardián y se pasa a preguntar qué o cómo es el guardián, aparece de nuevo al relación entre el perro y la imagen de una vida virtuosa. En el texto platónico no se dice el término más común para «perro» (κύων) sino que se utiliza un término ecofónico con el de guardián: σκύλαξ (cachorro o perro) – φύλαξ (guardián). Hay que notar que ambos son figuras límite: tienen discernimiento, esto es, distinguen entre los límites de una y otra cosa, lo justo y lo injusto, y son a su vez figuras situadas en el límite: el guardián y el perro vigilan el adentro y el afuera de la ciudad, lo que puede entrar y lo que hay que mantener fuera, con lo que hay que ser calmo y con lo que hay que ser lo contrario (375a).

Este mismo rasgo en Heráclito puede ser interpretado no sólo como parar lo que hay que mantener fuera, sino también la interrupción de aquello que no puede ser conocido: «pues el perro también ladra a lo que no (puede) conocer» («κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι», fr. B97; traducción propia). El texto griego genera dificultades en la partícula «ἂν», que puede tener un valor potencial o irreal y que abre la interpretación a que se entienda más allá de la literalidad del perro ladrando al

desconocido, sino a lo incognoscible, lo cual no sería en modo alguno extraño en un texto como el de Heráclito. Sea como fuere, establece una similitud y una conexión con alguien otro, «los perros también», es decir, los perros y otros hacen lo mismo en un determinado caso. Eso que hacen es ladrar lo desconocido/incognoscible. El ladrido aquí se puede interpretar como un grito de interrupción, como cuando se llama la atención a alguien, que en este caso significaría que ante lo desconocido/oculto sólo queda el grito, llamada de atención o de angustia. Como grito, se piensa el ladrido como un mero sonido, un ruido sin significación. De este modo, ese «otro», quizá nosotros, también emita ruidos absurdos de lo que no entiende. Si ese «otro» fuera el ser humano sería un ladrar a lo que no conocemos o lo que no podemos conocer, esto es, de lo que no se puede hablar no queda sino ladrar. Sería plausible ver aquí otro de los vuelcos de Heráclito por la pregunta no por esta o aquella cosa sino por el qué cosa es ser, que en tanto que no es cosa, no hay discurso apropiado o legible y, por tanto, posible.

Eso que la tradición filosófica ha llamado «ser» en Heráclito se mentaba principalmente como λόγος (habla, razón, discurso, canto) y πῦρ (fuego). Ambas nociones están presentes en las definiciones del *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias sobre el ejemplar canino: can y perro. De «can», éste dice que proviene de la base o cimiento de una casa («canes en los edificios son unas cabeças, o de maderos, o de piedra, que suelen sobre ellos sentar unas bigas largas, y armar los suelos sobre ellas») o del cantar («este nombre can se dixo a *canendo*, por

que de noche en guardar la casa y el hato, avisa luego con su ladrido, que largo modo se dize canto»). De este modo el can sería la voz del canto que interrumpe el paso de cosas allí donde no hay discernimiento: la noche. Acerca de «perro» establece una conexión con el fuego en griego: «el perro es de naturaleza muy seca, y para echarse recogido no puede doblar el espinazo de golpe: y así a cada buelta que da, dobla un poco hasta que a su parecer esta para poderse echar recogido, y por esta su calidad ígnea, se llamó perro de πῦρ, πυρός, *ignis*». Respecto de que el ladrido sea un modo de aparecer el λόγος, faltan oídos o quizá olfato, para entender. También dice Heráclito que «si todas las cosas que hay se hicieran humo, qué es lo que es cada cual narices habría que lo distinguieran» («εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν» García Calvo, 149). Narices u hocicos de quién, eso queda abierto.

La serie interpretativa Heráclito-Platón-cínicos circunda la cuestión del lenguaje, lo humano y lo animal-canino en una modulación que es novedosa respecto de la red problemática de los capítulos anteriores. Entre la pretensión de *devolver* el lenguaje al animal (en la expresión de Derrida) y la exclusividad humana frente al mero material de la naturaleza, el perro aparece en esta serie con un discernimiento muy preciso, razón de que sea expuesto como figura ejemplar y liminar, sin lenguaje en el sentido estricto pero a la vez próximo al λόγος, entendido éste como lo que garantiza la distinción entre las cosas a la par que apunta a su trabazón y correspondencia. En términos heideggerianos, el ejemplar canino habita el umbral de la casa del ser que es el lenguaje en la

cohabitación humana sin llegar al desarraigo que abre la posibilidad de captar la diferencia ontológica.

La relación entre el guardián-perro, el discernimiento óntico y su relación con la justicia, la interrupción de lo desconocido y la referencia a la constitución política, todo ello cuestiones arraigadas en la Grecia antigua rebrotarán de un modo reiterado, como trataré a continuación, en el contexto hispánico tardomedieval y renacentista.

IV.3. El perro ante las guerras intestinas y la tiranía

En la literatura medieval no son infrecuentes las apariciones de animales, sea en forma dialogada como en las fábulas, sea en forma descriptivo-alegórica como en los bestiarios. Frecuentemente los animales aparecen relacionados con la literatura sapiencial medieval, como en el caso de *Calila e Dimna* o en las fábulas recogidas en el *Libro de Buen Amor*. Estas apariciones suelen estar dispuestas en un contexto de crítica de la desmesura y del apresuramiento, como en los múltiples casos en los que o bien el filósofo aconseja al rey, o bien los lobos cervales Calila y Dimna al león, su rey.

No obstante, en el caso de los textos en los que los perros juegan un papel central, resulta sorprendente la fuerte conexión que se establece entre los canes y la *res publica*, en un contexto independiente de la serie interpretativa antigua antes expuesta, salvo quizá por el caso de la referencia canina de los cínicos, cuya influencia directa e indirecta atraviesa la Edad Media. La conexión entre los canes y la constitución política

es especialmente importante en el siglo XV castellano, cuya complejidad, florecimiento cultural y tensión es manifiesta a través de la gran cantidad de traducciones realizada de autores clásicos (César Santoyo, historiador de la traducción, denomina a esta centuria «un mar de traducciones»), los reiterados conflictos entre los diversos reinos peninsulares, y la creciente intolerancia hacia el otro interno, el judío y el morisco, frecuentemente instigada por las facciones nobiliarias, como en el caso de la revuelta anticonversa de Toledo de 1449. Precisamente en este contexto el perro juega en la literatura un papel central, ora para denunciar la futilidad de las guerras internas de poder, tan dañinas como inútiles, ora para llamar la atención acerca de la necesidad de letrados y guardianes (representados en forma de perros) y el peligro de la mentalidad guerrera y cainita de la casta nobiliaria (representados como lobos). No es azaroso que en un contexto tan belicoso y crecientemente intolerante no sólo con los judíos sino también con los conversos, sean precisamente los autores conversos, pieza fundamental en el horizonte cultural y literario castellano, los que hagan la denuncia a través de la figura canina. No sólo se trata de una denuncia, sino que, como ocurría en el caso del diálogo platónico donde no había claridad para distinguir lo justo de lo injusto, el perro aparece como guardián de la *res publica* azuzado contra la tiranía (no deja de ser llamativo que la lengua castellana tenga un verbo específico, azuzar, para incitar a un perro a atacar o embestir).

La referencia canina se hace en este caso a partir de las *Vidas Paralelas* de Plutarco, traducido por Alfonso de Palencia. En concreto, en la vida de Demóstenes (§23), se dice que el orador ateniense estableció un símil entre los oradores y los perros, frente a la tiranía de Filipo de Macedonia, el lobo. Esta historia reaparece, hasta donde he encontrado en esta investigación, en tres diferentes textos, que citaré debido a su poco conocimiento y circulación. En primer lugar, Alfonso de Palencia, en *La perfección del triunfo militar*, cita:

fizome rememrar en qué manera el muy buen maestro de razonar, Demóstenes, más lleno de luz entre todos los oradores, fizo comienço y entrada de una fablilla quando libró la república de Athenas de la cautela de Filipo, rey de Maçedonia, el qual, con color de sanear con ellos buena amistad, demandava que expeliesen los oradores. Començó declarar el orador escogido qué conseio ovieran los lobos quando, avido conosçimiento cómo los pastores eran muy deseosos de sosiego, les enbiaron enbaxada que perpetuamente guardarían con ellos la paz si desterrasen a los perros de los hatos, que eran enemigos de tal apaziguamiento. Et dende usó de conparaçión el muy bien razonado Demóstenes, y fizo que seguiessen su acuerdo el pueblo ya primero inclinado y aun delibrado a incurrir daños llorosos. (citado en *Batalla* 26)

También está presente en Pedro Díaz de Toledo, en la *Introducción al dezir que compuso el noble cauallero Gómez Manrique, que yntitula: Exclamación e querella de la*

gouvernación, en una interpretación similar a la de Alonso de Palencia. Finalmente, en Rodrigo Sánchez de Arévalo, en *Suma de la política*, seguramente conociendo la historia de oídas ya que la atribuye a Aristóteles, señala (cita a través del libro de Mario Penna, *Prosistas castellanos del siglo XV*):

E, finalmente, el desseo del tirano es apartar los letrados y sabios del pueblo, según dize el filósofo Aristóteles que quiso fazer un tirano en Athenas, el qual, faziendo guerra a aquella cibdad, y teniéndola cercada en gran angustia, embióles dezir que los dexaría bivos y levantaría el cerco si le diessen los sabios que la cibdad tenía. Y el pueblo común clamava que se los diessen, pero los más cuerdos y más viejos deliberaron aver consejo con un sacerdote muy antiguo y sabio, el qual les dixo la fabla del lobo. La qual es qu'el lobo quería fazer paz con las ovejas por tal que le diessen atados en cadena a todos los perros, deziendo que las enojavan dando continuas bozes; lo qual fazía entendiendo que si avía a los perros, ligeramente podría invadir las ovejas: «Y desta guisa –el sabio sacerdote dixo–, vos contecera con el tirano: demándavos los sabios, sabiendo que por vigor de su gran sciencia y sotileza y mucha prudencia agora que le avéis resistido y resistiréis; y si los ha a su mano, ligeramente vos destruirá». (p. 287)

El contenido de esta fábula está relacionado con la problemática que Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, le planteó a Alonso de Cartagena, acerca del juramento de caballería que había leído en la obra *De Militia* de Leonardo Bruni. Esta cuestión,

estudiada en el trabajo de José Luis Villacañas Berlanga, *Disciplinar la violencia, ordenar la milicia*, incluida en la edición de la *Cuestión a Alfonso de Cartagena*, y cuya exposición excedería el cometido de esta sección, remite a la necesidad de establecer un orden político que controlase el uso de la violencia, esto es, guardada en los caballeros (perros en la fábula). En el caso de Cartagena pasa por imitar las estructuras romanas y visigodas y limitar así el exceso de brío marcial endémico en España desde los tiempos de «aquel don Pelayo silvestre» (*Cuestión*, 8), en los que no ha durado la paz. En el contexto tardomedieval castellano pasa por establecer un control de la milicia en triple fidelidad al rey, a la ley y a la grey, en una compleja exposición que remite a Nicolás de Cusa y a la teoría conciliarista, y según la cual ninguna de las tres partes puede faltar ni traicionar a las otras, de modo que, como en el pensamiento conciliar, la cabeza se debe a las partes y viceversa (ahora bien, la prudencia de Cartagena ante la inestable situación política de su momento le hace no explicitar cómo habría que sancionar casos específicos ni llega a la radicalidad conciliarista). Alonso de Cartagena mismo usa la imagen del perro en su polémica con Bruni, *canes translationis nostrae*, en un sentido que puede ser ambiguo por un genitivo, en la que el can podría ser protector de él mismo o de Bruni (*Humanismo y Teoría*, 202). Si se recuerda a propósito de Sloterdijk la descripción del humanismo como cartas a unos amigos potenciales con el fin domesticador de amansar los impulsos destructivos y de construir un orden político y cultural estable, el perro en estos textos juega el papel de reconducir y resignificar el

aspecto animal-salvaje dentro de la sociedad y convertirlo en guardia de un orden político como *res publica* bajo la concreción del reino medieval en lo que es asimismo una ponderación del tradicional debate de las armas y las letras.

El aspecto de la violencia de las guerras intestinas que marca el siglo XV es tratado de un modo mucho más extenso de nuevo con la metafórica de los perros y los lobos, ya no sitiados ni en falsas negociaciones de paz con el lobo Filipo de Macedonia, sino en el momento de la guerra misma, en la *Batalla campal de los perros contra los lobos*. La fábula, traducción castellana de la original latina, ambas escritas por Alfonso de Palencia, toma su inspiración en la *Batracomiomaquia*, la batalla entre las ranas y los ratones, que aún entonces (y hasta hace relativamente poco tiempo) se consideraba obra de Homero, compuesta como práctica o ejercicio poético para la magna *Ilíada*. La fábula de Palencia tiene notables diferencias respecto de los relatos tomados a partir de la vida de Demóstenes en las *Vidas Paralelas* de Plutarco. Esta fábula es independiente de toda referencia histórica explícita, lo cual no obsta que se haya interpretado como una crítica de la guerra de facciones en la que estaba sumida Castilla, así como de las guerras en general (la imprudencia y arrogancia lleva a la guerra en primer lugar en la fábula, dejando tras de sí numerosos muertos en ambos lados, muy debilitados y sin una resolución al conflicto, en un tipo de crítica que precede al adagio de Erasmo de Rotterdam, «bellum dulcis inexpertis», «la guerra es dulce para quien no la ha vivido»). Aparte de que describa un momento en el que aún hay guerra (y no sitio o negociación

como en las versiones de Plutarco), se diferencia en que los perros no son sin más el cuerpo defensivo sobre el que los pastores o las ovejas toman decisiones, sino que son ellos mismos los organizadores. Además, aun manteniendo y no cuestionando la figura política del rey, las decisiones se toman de modo asambleario. No se trata del exclusivo poder de un monarca ni del consejero o del valido, sino de una forma que imita a la organización de ranas y ratas, aqueos y troyanos, en la épica arcaica, y que en el contexto de Palencia remite a las cortes y a los concilios.

Uno de los aspectos más distintivos de la *Batalla* respecto de los anteriores usos de las referencias caninas procede de los distintivos de clases o tipos de personajes que son presentados. El título parte de una dicotomía marcada, la batalla de los perros contra los lobos. Ahora bien, según se va avanzando en la fábula se ve que no es realmente una guerra de todos los perros, sino únicamente de los mastines, el perro defensor de los hatos de ovejas. El resto de perros (caseros, «los que con el olor persiguen a los venados», «los que por bien correr son poderosos de tomar las liebres», los que por «grandeza y fuerças presumen de fazer demasía a los puercos, toros y ossos»), se niegan a combatir, seguidos por el discurso Lanbiolo, perro gozque, que dice claramente que de ninguna manera va a perder la vida por mastines soberbios y violentos con cualquiera: «Vençidos o vençedores, bienandança ninguna venir no les podía» (131). El estatuto de los perros gozques en la literatura hispánica es complejo, por cuanto se refiere tanto a los perros pequeños o falderos (Antonio de Nebrija en su *Vocabulario hispano-latino* lo

llama *catullus*, «perrillo»), como a los perros mezclados, lo cual tendrá connotaciones sociológicas y raciales por cuanto su representación se mezcla con la mentalidad de casta, hidalguía y, con la conquista de los territorios americanos, con lo mestizo, como trataré en el siguiente apartado. Inclusive Sebastián de Covarrubias lo define como una degeneración de los godos:

GOZQUE, una especie de perro, que a los principios debió de ser estimado por haberle traído de Goscia a estas partes, región de Europa, que confina con Dania, y Noruega, dicho en lengua Alemana Gott, de donde salieron los Godos que vinieron a estas partes, como tenemos dichos, verbo Godos. Esta casta de perros se perdió y bastardeó, de manera que ya los gozques son unos perrillos que crían gente pobre y baxa, son cortos de piernas, largos de cuerpo y de hozico, importunos a los vezinos, molestos a los galanes, odiados de los ladrones duermen todo el día, y con esto velan, y ladran toda la noche, y menos siente un oficial que deis un bofetón a su hijo, que una coza a su perro.

La distinción de tipos o clases de perros no cesa ahí. En el discurso de Gravaparón, un lobo viejo, acerca de la necesidad de declarar la guerra a los perros mastines, se hace una explicación genealógica que complica las diferencias y la común interpretación maniquea entre los malignos lobos y los fieles perros, en una línea discursiva que hace resonar algunos de los tópicos nietzscheanos referidos con anterioridad. Gravaparón considera que la naturaleza, «que prometió de comer a todos los animales», «crió el

linaje de los canes muy grande en la forma, del cual fizo poca diferencia, pero mucha en la grandeza del ánimo» (116). Curiosamente, en otro orden del discurso, la concepción del lobo como una raza más de perro está sugerida por recientes investigaciones genéticas y biológicas (McHugh, *Dog*, 14). No queda claro por el discurso del lobo viejo si cabría añadir otra variante del «universal linaje» de los canes, esto es, la de las raposas, representadas por la astuta Calidina, haraute o mensajera, cuyo nombre es, según Fernando Gómez Redondo, la fusión de los sabios lobos cervales Calila y Dimna¹¹ (3767). Sea como fuere, según Gravaparón, los lobos son, por tanto, «canes más fuertes y más generosos» que habitan las montañas y las selvas y «porque resplandecíamos en poderío, mudado el nombre del universal linaje, llamáronnos lobos». El problema reside, según este lobo viejo, en que la interacción de los canes que habitan con los humanos ha trastocado lo justo con lo injusto, la razón con la sinrazón, la compañía con los errores. De este modo, se acusa al lobo de ladrón cuando come una oveja «cuandoquier que avemos vianda –lo que escusar no podemos–». Aquí la inversión de los valores llega al hombre mismo:

¡Ó, juicio muy contrario a la igualdad! ¡Ó, bestialidad endurecida y enemiga de la razón! ¿Puede aquesto la injusta costumbre, que lo que a la razón contradize se

¹¹ En la taxonomía caniforme de la *Batalla* queda en suspenso o misterio el estatuto de la raposa en el que la diferencia de género («la» raposa y «el» lobo o «el» perro») no dejaba de recordarme a la diferencia de género del seminario de Derrida *La bestia y el soberano*, precisamente donde el lobo y el perro son dos figuras de soberanía frente al lugar intermedio de la raposa, ni súbdita ni soberana.

llame razón y los errores compañía, los daños, defensa y los enojos, deleitación?
Puede sin dubda, pues si no se puede fazer de derecho y tienen los omes contra
verdad la tal opinión, ¿qué diréis? (116)

La verdadera maldad está en los sobrealimentados perros, continúa el discurso del lobo viejo, como demuestra que «quiebran las cosas de casa, muerden a los niños, que son inoçentes» mientras que «nosotros, que nunca del dever nos desviamos, siempre nos fazen guerra cruel». El deber del lobo por naturaleza no es otro que el de alimentarse, y así ellos lo siguen. La bestialidad enemiga de la razón sería, a su vez, la que tiene el hombre en su visión del lobo. Así, la razón no sería exclusiva de los hombres, ni la bestialidad de los no-humanos.

El sentido de todas estas distinciones es oscuro. Sin embargo, el modo en que Alfonso de Palencia hace expresarse al lobo viejo Gravaparón no es ajeno al procedimiento que ya siguieran otros conversos de ese mismo contexto, como el maestro de Palencia, Alonso de Cartagena, al hablar de los «dones de la naturante natura» y el modo en que todos participan de esa misma natura en la introducción a su traducción al *De Officiis* de Cicerón. De esta manera, el mundo caniforme, únicos animales parlantes en la fábula, se confunden con distintos bandos o estamentos, o diferentes reinos, de un mismo conjunto social. Asimismo, es notable que como conjunto no entienden a otros animales, como las aves (cornejas, cuervos y abubillas) y las liebres, cuya presencia es signo de agüero y vaticinio, no otro lenguaje. Como con los ejemplos griegos antes

tratados, lo perruno se vuelve a confundir con lo humano, canina humanidad o humana caninidad. Asimismo, esa participación aplicada al contexto de la fábula de los lobos ejemplifica el proceso de animalización del enemigo, en este caso el lobo, que no es sino un can según otro modo de ser en el mundo. En relación con la fábula como crítica política, ésta revela la falta de derecho o *res publica* estable mientras haya predominio y desajuste de los mastines o, de un modo contrahegemónico, de los lobos. Por último, a modo de última reinterpretación de la relación política del perro y el pastoreo, el *Coloquio de los perros* ya muestra una estructura de poder en la que es imposible la figura del guardián-perro, al que no le queda más que huir y convertirse en un pícaro, y en la que el pastor y el lobo son lo mismo¹².

IV.4. El perro y la conquista

En el apartado anterior quedó una vía abierta en lo que respecta a la interpretación de la *Batalla* como una alegoría de la situación histórica castellana, o incluso como una alegoría de Castilla misma. La proyección alegórica en la animalización aparece de un modo reforzado en el contexto de la descomposición de las estructuras sociales medievales y la incipiente emergencia de los Estados-nación. En esta línea interpretativa

¹² Me pregunto si el perro guardián de la *res publica* y el marrano no son sino dos momentos de la misma figura, en el paso de la posibilidad de un reino más equilibrado y con más peso en las ciudades (coincidente históricamente con el desarrollo de filosofía cívica-política en los conversos del XV hasta la revuelta de los comuneros), a la falta de esperanza y de oportunidades iniciado a partir del reinado de Enrique IV y consolidado con la fundación de la Inquisición.

se encuentra John Beusterien en *Canines in Cervantes and Velázquez*, cuando interpreta la función simbólica de los desplazamientos conceptuales de una dimensión zoológica a otra de tipo social. Precisamente Beusterien señala la falta de atención que Américo Castro, cuando estudia los orígenes de lo español, presta a la denominación de *spaniel* al conocido perro inglés. Para Castro la denominación «español» es usada antes desde fuera de la península como modo de denominar o bien a los habitantes del territorio de la antigua *Hispania* romana, o bien a los vasallos de la Monarquía Hispánica. Estos últimos solían usar respecto de sí mismos otras denominaciones (antes que «español» era cristiano, vasallo del rey, referido a la ciudad o región de nacimiento). Por ello, Beusterien llama la atención de que Castro no pare mientes en la complejidad que la denominación *spaniel*, el perro español, tiene en la constitución proto-nacional y política que los otros reinos europeos realizan de los reinos españoles. La denominación de nombres regionales o nacionales a perros operaría como un modo de domesticación del enemigo, convirtiéndolo simbólicamente en un animal domado y domesticado, un perrito faldero, esto es, propio de las faldas de la mujer, produciéndose a su vez, de acuerdo con la interpretación de Beusterien, la feminización del animal y del enemigo. Este complejo mecanismo de dominación entraña, por tanto, un proceso de demarcación de lo animal respecto de lo humano, la animalización del otro enemigo, así como la acentuación performativa de una diferencia de género. El caso del *spaniel* sería paradigmático en este caso, pero otras dominaciones/domesticaciones a través de la

animalización y feminización del otro o del enemigo se pueden encontrar en otros contextos, como el galgo (de la Galia) para los reinos peninsulares, o en un caso contemporáneo el chihuahua como imagen de un México a los pies de los Estados Unidos de América.

Más relevante aún que el caso del galgo o el chihuahua es la domesticación del indio en el proceso de conquista, tratado en el capítulo previo. Un aspecto del proceso de domesticación del Nuevo Mundo al que hice referencia en el capítulo anterior es el modo en que ese proceso se reflejaba de un modo maniqueo en el tratamiento que los primeros cronistas daban a los canes en la oposición entre el perro alano conquistador y el perro *mudo* de los indígenas. Esta oposición reproduce en el plano canino las dicotomías que en el plano humano interpreté respecto del *Requerimiento*, separando al poderoso, capaz y racional del débil, inepto y mudo.

Antes incluso de establecerse la estructura de poder colonial transatlántico y estas ulteriores divisiones raciales, ya el veneciano Marco Polo hablaba de haber visto *cynocephali* u hombres con cabeza de can en las islas Andamán, cosa que repite Cristóbal Colón en el *Diario del Primer Viaje* (26 de noviembre) acerca de «los de Caniba» los cuales «no tenían sino un ojo y la cara de perro» (65), referencias míticas ya presentes en Plinio el Viejo (*Historia natural*, libro VII). Antes incluso de la llegada de Colón a las Indias, los albores de la expansión atlántica ibérica se marcan con la conquista de las islas de los perros, esto es, las Islas Canarias, llamadas así junto con

Fortunatae Insulae, también según cuenta Plinio el Viejo (libro VI) por la captura de dos mastines por parte de unos enviados del rey Juba II, de Numidia y Mauritania.

Las apariciones de referencias caninas en las oposiciones amigo/enemigo tienen la ya mencionada función de animalizar-domesticar al otro a la vez que ensalzar y ennoblecer lo propio. Este proceso es notable en la oposición entre los perros conquistadores y los perros indios, construyendo la naturalización de la dominación hispánica sobre los indígenas en un plano natural-biológico con las concepciones de superioridad del can español de casta frente al perro indio. Ya desde Cristóbal Colón, se describía que los indios poseían unos perrillos que no ladraban ni eran fieros, inútiles para la caza o para la defensa. Como recoge Pedro Mártir de Anglería, los canes del Nuevo Mundo eran «no ladrones, de aspecto feísimo, a los cuales se comen como nosotros los cabritos» (138). Sin embargo, la inutilidad atribuida al perrillo indio estriba también en el trato de compañía que recibían, como se puede leer en la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta: «son tan amigos de estos perrillos, que se quitaran el comer por dárselo; y cuando van camino los llevan consigo a cuestras o en el seno y si están malos, el perrito ha de estar allí con ellos, sin servirse de ellos para cosa, sino sólo para buena amistad y compañía» (278).

Son evidentes los paralelismos entre las descripciones de los indios como imagen de la pobreza apostólica y de la sencillez de vida y espíritu de los primeros cristianos y las de los perros indios, mansos y sin ladrado o mudos (si se puede usar ese término para

quien le es negado el habla y la razón). Del mismo modo que la imagen del indio oscilaba entre el elogio de una virtud primigenia y virgen, y el vituperio de un salvajismo incapaz de gobierno propio, el perro americano es denominado «gozque», esto es, el término empleado para los perros pequeños y que no son de casta, lo que en castellano contemporáneo es llamado «chucho». Éste, además, es presentado como moralmente bajo: «mil gozquezuelos viles, envidiando / tanta robustidad, y gala tanta / siguen medrosos, cércanle ladrando» (*El alano*, 14). En una descripción similar a la de José de Acosta, Gonzalo Fernández de Oviedo describe estos perrillos, cariñosos con los que viven, pero a entera merced del cuchillo:

En Tierra-Firme, en poder de los indios caribes flecheros, hay unos perrillos pequeños, gozques, que tienen en casa, de todas las colores de pelo que en España los hay; algunos bedijudos y algunos rasos, y son mudos, porque nunca jamás ladran ni gañen, ni aúllan, ni hacen señal de gritar o gemir aunque los maten a golpes, y tienen mucho aire de lobillos, pero no lo son, sino perros naturales. E yo los he visto matar, y no quejarse ni gemir, y los he visto en el Darien, traídos de la costa de Cartagena, de tierra de caribes, por rescates, dando algún anzuelo en trueco de ellos, y jamás ladran ni hacen cosa alguna, más que comer y beber, y son hartos más esquivos que los nuestros, excepto con los de la casa donde están, que muestran amor a los que les dan de comer, en el halagar

con la cola y saltar regocijados, mostrando querer complacer a quien les da de comer y tienen por señor. (*Bestiario*, 26)

Por el contrario, el perro conquistador, el alano, aparece como una especie de soldado de élite y se describe frecuentemente como temido por los indios, no sólo por su capacidad de ataque en un batalla sino también por el empleo de aperramientos o castigos con perros. Aunque cuantitativamente no fuera una práctica de uso masivo o generalizado, no se debe desestimar el papel (aunque sea simbólico) de los alanos en el Nuevo Mundo. Escritores como Bernardino de Sahagún o Bartolomé de Las Casas componen un cuadro sobre los alanos que resulta aterrador y cruento, lo cual inspiró la dedicatoria del ya citado libro *La conquista de América*, de Todorov: «a una mujer maya comida por los perros».

En el caso de personajes críticos con los modos de los conquistadores, como Las Casas, se ve reiteradamente la referencia bíblica del pastor y las ovejas, expuesta de un modo invertido. Las Casas escribe al Consejo de Indias en 1531 diciendo: «¿por qué en lugar de enviar ovejas que conviertan los lobos, enviáis lobos hambrientos, tiranos, crueles, que despedacen, destruyan, escandalicen y avienten las ovejas?» (citado en la introducción a *Brevísima* 17). En ese cuadro, Las Casas habla de «perros bravísimos y ferocísimos para matar y despedazar los indios», los cuales «para mantener los dichos perros traen muchos indios en cadenas por los caminos que andan, como si fuesen manadas de puercos, y matan dellos y tienen carnicería pública de carne humana»

(*Brevísima* 171). Por otra parte, Álar Núñez Cabeza de Vaca, en cuyo relato el perro es alimento, habla del sacrificio de niñas como resultado de la interpretación de sueños «las hijas en naciendo las dejan comer a perros» (143, XVIII).

Con otro enfoque, Gonzalo Fernández de Oviedo refleja un tratamiento de los alanos como si de un soldado más se tratase, recibiendo parte del botín, y con nombres célebres como Becerrillo y su hijo Leoncico (*Dogs of the Conquest*, 23). El uso de los perros, probablemente exagerado en la propaganda de la *Leyenda negra*, aparece también recogida en la *Apología de Ramon Sibiuda* de Michel de Montaigne, a quien Derrida consideraba una excepción en el pensamiento moderno sobre lo animal. Asimismo, aparece en el poema *El alano*, en el doble sentido de carnicero y soldado que aparecerá en el *Coloquio de perros*: «Que era mirarle en rastro, y matadero, / que da en Madrid a alanos puerta franca, / siendo su Flandes propio y verdadero» (15).

La referencia a los perros soldados no es una novedad hispánica, sino que se encontraba también en la Antigüedad clásica, según cuenta Plinio (VIII, 40). En el inicio de los imperios y mercados marítimos globales, resulta llamativo que quien no tenía acceso a la compra-venta de mercancías –pero que sin duda sí tenía un elevado valor de cambio por sí mismo– recibiese como pago de su función parte de un botín. Evidentemente sería su dueño quien hiciera uso de tal ganancia, pero lo que resulta relevante aquí es la entremezcla de categorías humanas con categorías animales en el inicio del capitalismo global. Cabe preguntarse si se produce una humanización del

alano, o si en realidad lo que operaba como trasfondo era la animalización o salvajismo de los conquistadores. En cualquiera de los dos casos, se estaba produciendo la expropiación de los indios y la conversión de la vida, en el sentido cualificado griego (βίος), en mera vida o *nuda vida* que puede ser acabada sin que sea considerada asesinato o sacrificio, según la conceptualización de Giorgio Agamben. Es importante notar de nuevo que la proyección o construcción de dos imágenes proto-nacionales (lo indio-salvaje versus lo católico-civilizado) tiene a su vez una función performativa de género, en tanto que el alano, perro grande, valiente, fuerte, conquistador, viril, etc., se opone al perro indio gozque, impuro, mudo, indefenso, faldero, doméstico y femenino. Como en el caso del spaniel antes mencionado, el perro funciona como una figura de ensalzamiento propio y/o de domesticación y feminización del enemigo o del otro.

Asimismo, la construcción de la oposición entre el alano y el perro indio mudo tiene como contrapunto la crítica de la *brutalidad* de los conquistadores por parte de algunos sectores del clero, lo que en el contexto de las problemáticas de Sloterdijk lo planteé como dos políticas de crianza en pugna. Del mismo modo, estas dos políticas pueden interpretarse como dos momentos de la lógica expansiva castellana (cf. Moreiras «Ten Notes on Primitive Imperial Accumulation») correspondientes con una dominación directa sobre lo nuevo (al modo de una doma, como fue definido en el capítulo segundo) y con la interiorización de las formas culturales, jurídicas y religiosas a largo plazo (al modo de la domesticación), bajo la estructura de poder pastoral definida por Foucault

(*Seguridad* 159). Se generan así tres grandes marcos de referencia canina en el contexto castellano: el inspirado en la Antigüedad clásica y la *res publica*, el dicotómico alano-perro mudo de las primeras etapas de la Conquista, y el pastoral, que llamativamente aparta de su marco retórico la figura del perro (sospechoso de ser un lobo sin más). Sin embargo, no son los únicos marcos pensables, pues está la vía de la picaresca que sirve de puente en este escrito a lo marrano. Una tentativa de esta vía la va a dar el alano Berganza del *El coloquio de los perros*, de Cervantes.

IV.5. Canes bergantes

Las fábulas presentan el diálogo o relato generalmente de animales en relación con un comportamiento ejemplar o una moraleja. El término latino *fabula* significa principalmente conversación, rumor o habladuría y da en español contemporáneo el término «habla», mientras que el uso del término fábula queda casi en su totalidad relegado a la forma literaria del diálogo o relato animal. En esta definición es importante el hablar o fabular de seres aparentemente carentes de lengua o *lógos*, por una parte, y la ejemplaridad, que conecta con toda la tradición antigua y medieval de los *exempla*, por otra.

El coloquio cervantino puede parecer que entra dentro de la tradición de las fábulas y los *exempla* animales, aunque esta obra tiene otros condicionantes narrativo-formales que hay que tener en cuenta. En primer lugar, que es discutible el estatuto

mismo de *El coloquio* dentro de las *Novelas Ejemplares*, ya que puede considerarse como un apéndice de *El casamiento engañoso*, en tanto que es relatado al final de ésta por el alférez Campuzano al licenciado Peralta, «casi por las mismas palabras que había oído» (324); lo cual ya establece un triple distanciamiento: es la lectura a viva voz de un convaleciente de sífilis, Campuzano, del relato que según oía la noche pasada iba transcribiéndolo, cuyo oyente, Peralta, a todas luces no cree que haya ocurrido en verdad. Como novela autónoma, *El coloquio* es una novela acéfala, con el comienzo en otro lado, así como que propiamente no es una novela sino un diálogo. En segundo lugar, se pone en duda que los participantes del coloquio puedan hablar no sólo externamente por parte del licenciado Peralta, sino también por los interlocutores caninos mismos, «hablamos con discurso, como si fuéramos capaces de razón» (327), pese a que eso «pasa de los términos de naturaleza».

En una terminología que Felipe Martínez Marzoa utiliza inicialmente en su interpretación del diálogo platónico y que más tarde, en *Interpretaciones*, vuelve a utilizar parcialmente para la literatura hispánica del Siglo de Oro, inclusive para *El coloquio* mismo, estos condicionamientos narrativo-formales serían, en el primer caso, «sobredistanciamiento externo», y en el segundo caso «sobredistanciamiento interno». Martínez Marzoa añade otro aspecto formal que es el de «distanciamiento intradialógico», que en este caso serían las advertencias de Cipión a Berganza de que deje las murmuraciones (el perro como indiscreción estaba también en el *Libro de Buen*

Amor «fablar con muger en plaça es cosa muy descubierta: / a vezes mal perro atado tras mala puerta abierta», 656). Si todo este aparato formal servía, de acuerdo con la interpretación de Platón en *Ser y diálogo*, para comprender el diálogo como género poético y, por tanto, para separarse de las interpretaciones tético-doctrinales de la obra de Platón, en el caso del diálogo de Cervantes, estos distanciamientos no harían sino expresar un marco contextual en el que la verdad o la validez de la apariencia (de lo que aparece y de lo que parece ser) no está en modo alguno clara. En la hermenéutica marzoana esta falta de claridad entroncaría con un contexto filosófico-conceptual en el que la arquitectura aristotélico-tomista escolástica ya no sería garante de certeza, y el pensamiento racionalista físico-matemático no se habría desarrollado, especialmente no en los territorios hispánicos. Para el cometido de esta sección, estas distancias sirven para comprender un horizonte en el que no hay garantías sociales o existenciales, esto es, la vida en comunidad es expuesta de un modo en el que no hay discernimiento claro de justicia, ni mucho menos de seguridad o de acogimiento. En la narración de Cervantes esta incertidumbre es expresada cuando no hay distingo entre los carniceros y los asesinos, los guardias y los matones, los alguaciles y los ladrones, los lobos y los pastores, o las santas y las brujas. Entre toda esta confusión que atrapa el relato de Berganza tienen sentido los comentarios de Cipión de que deje de murmurar, para que él tampoco se pierda en la indefinición. La relación formal entre los distanciamientos narrativos en Platón y en Cervantes se expresa también en la aparición del perro en los

momentos en los que el discernimiento y la claridad no están asegurados, en especial cuando la pregunta de fondo es acerca de la justicia.

Ahora bien, ¿se trata, en el caso de Berganza, de una ejemplaridad que distinga lo virtuoso de lo pecaminoso y, por tanto, sea el alano mismo una figura ensalzada como en el caso de los canes conquistadores? En otros términos, ¿es Berganza una forma ideal? Una respuesta preliminar es negativa, Berganza no es más que un mundano perro. Sin embargo, su estatuto no está nada claro tampoco. De entrada, y como parte del enfoque metodológico que estoy siguiendo, más que ver en los animales máscaras desde las que hablan los seres humanos o las naciones o comunidades alegóricamente personificadas, es preciso preguntarse acerca del animal, en este caso el can, en su interdependencia con el ser humano. En este sentido, Berganza es mucho más que una figura antropomórfica o una imagen identitaria, tanto más como que rompe precisamente con estas reificaciones del perro.

Los dos primeros episodios de la vida de Berganza pueden parecer, como señala Beusterien, *exempla* de la virtud, según la tradición antigua y medieval. Por caso, un relato muy célebre de la ejemplaridad del can se encuentra en *Calila e Dimna*, cuando un perro, a solas con un bebé y tras haber matado una serpiente, habiéndose ensangrentado el hocico, recibe a su dueño «con grant gozo» y, temiéndose el dueño que la sangre era del niño, automáticamente mata al perro (VIII). Una versión de este relato generará en Francia el culto a Saint Guinefort, perro santo protector de los niños. Frente al gremio de

jíferos, que «con la misma facilidad matan a un hombre que a una vaca», y a los pastores asesinos de ovejas, Berganza tiene un comportamiento ejemplar al rehusar de ese tipo de vida sanguinaria y criminal.

La transición de Berganza del oficio del matadero, en el que los alanos no sólo juegan el papel de guardias sino también de *gladiadores* en el espectáculo del hostigamiento del toro («en compañía de alanos viejos, arremetiésemos a los toros», 331), al oficio de pastor («obra que encierra una virtud grande, como es amparar y defender de los poderosos y soberbios los humildes y los que poco pueden», 334), tiene cierto paralelismo con el alano soldado y su crítica pastoral en el apartado anterior. Con la diferencia de que en la experiencia de Berganza la referencia a los lobos de la crítica pastoral no hace sino encubrir la dominación de los pastores bajo la pátina retórica de la virtud de la simplicidad rural, lo que operaría como un dispositivo de interiorización de la dominación.

Sin embargo, en los siguientes episodios no queda nada claro que el comportamiento de Berganza sea virtuoso y no todo lo contrario, con el trato que da a la sirvienta negra, sospechoso desde una perspectiva tanto de género como de raza, así como en el trato con la bruja Cañizares, que en principio le había acogido y tratado como un hijo, precisamente el hijo de otra bruja, la Montiela. Berganza, por tanto, no es una figura ejemplar y su relato precisamente disuelve el tópico del *exemplum* animal. Los canes de *El Coloquio* no son alegorías que inspiren o justifiquen una historia sino que

son quienes cuentan la historia misma. Acaso podría decirse que Cervantes invierte el tópos y es el ser humano el que es el ejemplo –más bien contraejemplo– para el perro. Más aún, el estatuto canino de Berganza se pone en duda en el momento en el que la bruja Cañizares le asegura ser el hijo de una bruja y, por tanto, ser el resultado de una metamorfosis. La sospecha o la duda sobre el origen de Berganza plantea muchos interrogantes acerca del excepcionalismo humano y la exclusividad del lenguaje, presente en los canes de Mahudes ya sea porque «pasa de los términos de naturaleza» o porque sea el residuo de la metamorfosis de hombres a perros. Los interrogantes surgen no tanto de una interrupción de la excepcionalidad, pues no se trata de una igualación entre lo humano y lo canino, sino de la mostración del aparato político-domesticador detrás del discurso de la excepcionalidad.

Otra manera de esta mostración a través del prodigio de que Berganza y Cipión estén hablando es expresado con una frase sobre la que vale la pena detenerse, precisamente cuando Cipión le pide a Berganza que continúe: «sigue, que se va la noche, y no querría que al salir del sol quedásemos a la sombra del silencio». Más allá de la literalidad de que los canes temen que su capacidad de hablar no dure mucho por lo que no hay que parar el relato, o que sea sólo durante la noche cuando pueden hablar ya que el resto de habitantes del Hospital duerme, la frase tiene una carga simbólica que desborda la literalidad. Por una parte, está el simbolismo del sol como dador de luz gracias al cual son las cosas, según la referencia mítica de Platón en *República* (506c

yss), y las referencias políticas que de la imagen mítico-ontológica de la luz creadora se han hecho: desde las identificaciones de Helios-Apolo, la identificación teológico-política de Dios padre y príncipe, hasta las representaciones reales, la más conocida la de Luis XIV el Rey Sol. Por otra parte, está la famosa anécdota de Diógenes que no quiere que Alejandro Magno le tape el sol, que generalmente se interpreta como expresión de la sencillez de vida del cínico, pero que también puede ser en este contexto el rechazo de falsos ídolos o usurpaciones mundanas («el divino Alejandro») de la claridad en la línea de *Las paradojas de los estoicos* de Cicerón, en concreto la quinta, que se resume en «solum sapiens est rex». Según esta máxima, el poderoso no tiene verdaderamente el poder al estar sometido a las afecciones y deseos de la lógica misma del poder, sino que es el sabio, quien rehúsa de ese poder, el que lo tiene verdaderamente. De modo similar está el fragmento de Heráclito (52 DK), acerca de que el tiempo es un niño jugando a los dados («al castro o tres-en- raya, traduce García Calvo) y que sólo del niño es el reino («αἰὼν παῖς ἔστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη»). Siendo el episodio de Alejandro Magno una de las referencias más conocidas de Diógenes, no sería de extrañar que Cervantes escribiera esta frase con la mente puesta en los seguidores del perro.

Asimismo, hay una relación entre el discurso del perro, la sombra y el silencio que hace de *El coloquio* una novela picaresca y, como todo este género, relacionado con aspectos vitales del marranismo. Precisamente como el pícaro, Berganza relata su vida contada por sí mismo, a través de episodios que ocurren según los diferentes amos que

va teniendo, como ocurre en la mayoría de las novelas picarescas. Como el pícaro –y como el marrano– no puede mantenerse en un mismo lugar por mucho tiempo, ya que las circunstancias le llevan a tener que escapar, cambiar de ocupación, etc. También es un lugar común la oscuridad acerca del origen del protagonista, lo que en el contexto histórico hispánico que se trata es sinónimo de falta de limpieza de sangre. Sin embargo, hay un aspecto que hace de Berganza un personaje más cercano al marranismo que otras novelas picarescas, y es que prácticamente cada vez que cambia de lugar u oficio, cambia de nombre. Como si tuviera que ocultar sus huellas para que su genealogía proliferara en variantes, con múltiples bifurcaciones y de aspecto rizomático, como es el caso de los marranos. Precisamente el último nombre con el que se le conoce, Berganza, tiene un carácter ecofónico con, por una parte, el término bergante, esto es, pícaro, que también está conectado con «bregar». Ambos términos expresan muy bien el carácter de la vida del can: una lucha continua al modo del pícaro por sobrevivir. Por otra parte, el término Berganza tiene una resonancia portuguesa bastante nítida con el apellido toponímico Braganza, ciudad del noreste de Portugal en la región de Trás-os-Montes. En el contexto histórico de Unión Ibérica y de persecución inquisitorial eran frecuentes los casos de marranos portugueses que, huyendo de la entonces más activa Inquisición Portuguesa, y aprovechando la unión política para no levantar demasiadas sospechas, decidían volver a la tierra de sus ancestros, expulsados alrededor de una centuria antes. No es necesario saber o dilucidar si Berganza en realidad nació en Sevilla en el

matadero, extramuros por la Puerta de la Carne (también conocida como de la Judería, al haber sido antigua judería), si es el hijo de la bruja Montiel o si es un marrano portugués embozado; la proliferación de genealogías es el elemento marrano mismo que hace tambalear el sistema de la limpieza de sangre y las castas, ya que no lo niega pero le quita toda posibilidad de certeza y claridad al desdibujar la cuestión del origen.

Además, como señala Beusterien, Berganza representa el rechazo del modelo del alano, perros fuertes y conquistadores, capaces de derrotar a toros en las proto-corridas en los inicios de la Modernidad hispánica. Nuevamente el nombre es relevante: como perro de presa y guardia del matarife carnicero, su nombre es Gavilán, un ave de presa, cuya referencia simbólica respecto del poder y la heráldica es más que evidente. Sin embargo, y pese al condicionamiento operante al que ha estado sometido desde su nacimiento en ese cruento ambiente, el can rehúsa de ser aquello para lo que ha sido conducido. El proceso que lleva de ser Gavilán a ser Berganza es un proceso de desprogramación del alano, como símbolo de masculinidad y pureza de casta. Nótese, además del nombre Berganza con referencias marranas, que el can encuentra por fin refugio en el Hospital de la Resurrección de Valladolid, con el oficio de guardián. El relato de la vida de Berganza opera en este sentido como un camino fenomenológico de discriminación entre distintas figuras (¿quién es el pastor y quién es el lobo? ¿quién es el ladrón y quién el alférez?) y el propio Berganza es el paso de una falsa figura de guardián, el matón / perro de presa del matadero, a otra figura más cabal, como la del

guardia del hospicio mismo. La referencia al Hospital de la Resurrección es muy relevante no sólo por la vuelta a la vida o una nueva oportunidad que denota la resurrección, sino por el lugar de refugio que es el hospital mismo. De acuerdo con el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, citando el *De Officiis* de Cicerón, el hospital como lugar de acogida y cuidado estaba relacionado con aquél que viene de afuera, originalmente en latín *hostis* (enemigo), de manera que la hospitalidad al peregrino interrumpía la hostilidad con el de afuera, con el enemigo. Precisamente ese sentido era el que Vasco de Quiroga planteaba respecto del indio con su proyecto de los pueblos-hospitales como un refugio para el perseguido, aquí animal(izado) como los canes de Mahudes.

IV.6. Recapitulación, o de la *philokynía*

En las páginas anteriores he hecho una serie de entradas en lo canino en sus representaciones y expresiones filosóficas, históricas y literarias. Como señalé al comienzo del capítulo, el perro presenta un reto añadido a la cuestión animal debido a su omnipresencia en muchos ámbitos culturales. Además, la oposición salvaje-civilizado no tiene sentido en el caso de los perros, no sólo porque el perro es el producto de siglos de un proceso biotecnológico en el que el perro y el humano interactivamente han ido constituyéndose, sino también porque en su interdependencia con el hombre, el perro ha tenido un estatuto de compañero, más allá de sus funciones utilitarias, que otros

animales, como el cerdo, no han visto (o no hasta hace muy poco). Sin embargo, la pregunta por lo canino va más allá incluso de la dimensión que trabajan de un modo más usual los estudios animales. La cuestión canina no se agota una vez reconocida la interdependencia humana-canina, el aspecto ideológico de entender esta relación como una domesticación del animal salvaje por el hombre soberano, o el uso antropocéntrico del perro como figura ejemplar, sea político-nacional, de género, o moral.

Una vez que se han recorrido estas páginas y las interpretaciones particulares que éstas trataban, puede verse que las sucesivas secciones en su conjunto trazaban, como práctica o ensayo, un modo de filosofar cuyas preguntas no vienen a caer en una ontología particular antropológica, esto es, que la pregunta por la justicia, por el lenguaje o por la vida no se cierra en la figura de lo humano. La atención al perro como asunto filosófico tanto en autores de la Antigüedad grecolatina como del corpus hispánico reitera estas preguntas fundamentales de un modo que visibiliza con la mayor radicalidad la exclusión que se produce social y políticamente siempre que se presuponen para la convivencia o coexistencia digna condiciones entitativas o sustanciales (lo castizo, lo católico, lo humano...), ya que el animal, como apuntaba Derrida, es un otro-otro, un otro más allá del otro (*Dar la muerte*, 71). De ahí la «brutalidad» del modo de proceder de Diógenes y los cínicos al empujar los límites naturalizados de las convenciones sociales, o que el guardián de la *República* de Platón fuera como un perro (375a, 375e, 416a), que no se limita sin más a una figura o a un

ámbito del ser, sino que se encuentra en apertura al discernimiento óntico-ontológico. No se trata, o no sólo, de la incorporación o aceptación de otredades, pues esta cuestión por lo canino si se clausura como una identidad repite el antropocentrismo de la figura ejemplar. De ahí que fuera tan importante la disolución de la cosificación del perro, según la figura del alano, en la obra de Cervantes, y que en este capítulo en su conjunto funcionaba como una ruptura de cualquier tentativa reificadora una vez que se pasó por los cínicos, la caninidad del guardián o la relación entre el perro y la *res publica*. Si la pregunta canina es, pues, una aproximación o práctica (en el sentido griego de filosofía como ἄσκησις, forma de vida) bien podría llamársela φιλοκυνία, aproximación a lo canino, según la broma que Platón realiza en el *Lisis*, al establecer que lo relativo y partícipe del perro es φιλοκυνές. Entonces, el recorrido de este capítulo es una *philokynía*, esto es, un modo de zoofilosofía en cuya interrogación animal hace hincapié en el lado práctico-existencial de este interrogar en relación con el modo en que la casa y la política, la domesticación, se configuran; relación que es en todo momento crítica y de distancia respecto de la política misma, bien sea como marca de sus límites (filosofía antigua), como ideal regulativo (pensamiento tardomedieval), o como dominación (los alanos y los perros mudos), todos los cuales están de algún modo asumidos e incorporados en el contexto de la prosa cervantina. Por último, en la estela del término platónico queda como incógnita la pregunta de si el perro puede ser irónico como Sócrates. Sin duda hace como si no supiera nada...pacientemente observando.

CAPÍTULO V

MARRANO

Los estudios y debates acerca de los judíos, los judeoconversos (o novocristianos) y marranos de origen ibérico, los posteriormente denominados sefarditas, son de una abundancia inabarcable, tanto en la cantidad de estos como en la calidad o perspectiva desde la que son aprehendidos. Generalmente el enfoque suele ser de carácter histórico, religioso o sociológico, que es donde los documentos acerca de judíos y judeoconversos dan elementos más tangibles y constatables. De un modo menos frecuente, el enfoque se hace desde la perspectiva literaria, como es el análisis de obras escritas por judíos o marranos y, en menor medida, de obras con elementos semíticos o elementos considerados heréticos desde la perspectiva inquisitorial. Menos frecuentemente aún, el enfoque asume el contexto histórico del judaísmo ibérico y el problema converso-marrano y lo lleva a un plano de reflexión filosófico-existencial. Por cuestiones expositivas voy a dividir lo marrano como asunto filosófico o teórico en dos vertientes, una como modo de lectura deconstructiva, en la que Alberto Moreiras sería el máximo exponente, y otra más estrictamente filosófico-contemporánea, en la que se situaría, aparte de Moreiras mismo, la obra de Jacques Derrida. Este marco en torno a los estudios de lo judío, converso y marrano ibérico va a ser asumido en el presente capítulo, pero el enfoque que daré viene de la radicalización de la pregunta filosófico-existencial

en relación con la obra de Derrida que interroga el estatuto de lo animal. Si usualmente se toma la palabra «marrano» como un insulto derogatorio antisemítico, lo cual evidentemente es, aquí voy a interpretar el término en su relación con la animalización, entendiendo esto como un proceso relativo a cuando se produce un cierre de la comunidad en base a la definición e integración de una identidad y la expulsión o persecución de lo que cae fuera. En varias ocasiones en este escrito he planteado la animalización como un proceso de dos niveles (primero la captura conceptual de un ser vivo bajo el universal «animal», segundo la justificación de un tratamiento de dominación sobre aquello animal y, por definición, no humano), que se puede aplicar sobre cualquier ser vivo incluido algunos grupos humanos. En el contexto hispánico de la Edad Media y los inicios de la Edad Moderna el caso de lo marrano ejemplifica por antonomasia la animalización. En este caso el antisemitismo muestra de un modo paradigmático los procesos de exclusión y dominación con una justificación étnico-racial y el marranismo, por el contrario, modos de resistencia y escape a las lógicas de persecución inquisitorial. En definitiva, según la interpretación que aquí voy a proponer, lo converso-marrano tiene mucho que aportar en los debates sobre la cuestión animal, si bien no se reduce ni mucho menos a ellos.

V.1. El doble marco de lo marrano: objeto teórico y perspectiva teórica

Es harto conocido que la historia de la península ibérica se caracteriza, frente a otros países europeos, quizá excluyendo la región balcánica, por haber tenido una fuerte presencia musulmana, predominante política y culturalmente en especial durante los primeros siglos de ésta. Es asimismo conocida la presencia judía en la península desde tiempos antiquísimos y que convivieron (o sobrevivieron, según el momento) el dominio político visigodo, musulmán y cristiano. En la medida en que el judío se pudo mantener como «el otro», siempre y en todo caso como alteridad interna, y de cuyas particularidades se pudieran servir los poderes fácticos (en especial de profesiones no desarrolladas aún en esa época con tanta destreza por los cristianos, como aquellas relativas a la medicina o la contabilidad), su puesto dentro del reino se mantuvo. En la medida en que había un enemigo exterior, el *otro* infiel, los judíos pudieron disfrutar de una cierta estabilidad y prosperidad económica en ambos lados, musulmán y cristiano, y hasta peso político en el lado musulmán antes de las invasiones de los almorávides y, sobre todo, de los almohades. Al contrario, el fortalecimiento de la unidad doctrinal religiosa generó las dicotomías de la conversión o el exilio, la conversión o la muerte. Esto se comprueba en la *Hispania* visigoda en primer lugar tras el abandono del arrianismo por el rey Recaredo en 589 y, en segundo lugar, tras la creación de los primeros conversos (y con ello el inicio de «el problema converso») con las conversiones forzadas con los últimos reyes godos, en especial bajo Sisebuto, por otra.

Ante lo cual no había marcha atrás so pena de caer en la apostasía o la herejía, crímenes castigados por el derecho canónico. Este primer «problema converso» no pudo tener las implicaciones que se desarrollaron siete centurias más tarde porque, por una parte, de la legislación a la real aplicación de las leyes en el reino visigodo había un largo trecho y, por otra parte, porque el dominio visigodo no duraría mucho más debido a la conquista de la península para el Califato Omeya, iniciado por el general bereber Táriq ibn Ziyad. Por otra parte, la problemática de la conversión aparece también en el lado musulmán, como atestigua la defensa de Maimónides en *Iggeret ha-Shemad* («Carta acerca de la apostasía») de la conversión para salvar la vida y huir hasta donde uno pueda volver a seguir la Ley de Moisés. Sin embargo, la más notable y problemática cuestión conversa se desarrolla en el siglo XV en territorio cristiano y culmina en 1492 con la toma de Granada y el Decreto de la Alhambra, resultando en la expulsión de los judíos, como ya se hiciera en los siglos anteriores en otras regiones del norte de Europa, si bien en una menor magnitud.

Pese a que este marco histórico sea lo suficientemente conocido, la bibliografía y las interpretaciones acerca de «lo converso» y «lo marrano» dan lugar a bastantes equívocos. El problema no reside en la escasez de investigaciones realizadas acerca de estas cuestiones, ya que por el contrario la cantidad documental no es en modo alguno reducida o despreciable, sino en los presupuestos teórico-conceptuales desde los que se parte, con demasiada frecuencia muy dicotómicos, que limitan considerablemente el

alcance de las investigaciones. Sin ánimo de hacer una exposición exhaustiva de todo el estado de la cuestión puesto que excedería con creces el cometido de esta sección, a continuación expondré una serie de hipótesis o presupuestos que distinguen y agrupan bloques bibliográficos. En concreto distinguiré tres grandes bloques: historiografía clásica, estudios históricos críticos y recepción filosófica. Evidentemente la división está hecha *ad hoc* por las necesidades expositivas y no se trata en ningún momento de bloques autodefinidos por los autores que incluyen.

Las primeras obras que de un modo contemporáneo o moderno tratan la cuestión lo hacen desde una perspectiva en la que se marca una identidad, católica o judía, de un modo delimitado y definido, con frecuencia de un modo excluyente. Por una parte, para el pensamiento católico tradicional los judíos y los converso-marranos son en todo caso la otredad de lo propiamente español, como la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* extensamente muestra. Por otra parte, para la historiografía judía más tradicional los marranos son mayormente criptojudíos que resistieron clandestinamente a la opresión del poder constituido (o, por el contrario, renegados y traidores de la ley mosaica), como la obra de Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, o la de Cecil Roth, *A History of the Marranos*. En ambas perspectivas, cristiana y judía, la suposición previa de la clara identidad de los autores y textos estudiados hace que las conclusiones del estudio ya estén de antemano en los presupuestos de los que se parte: o bien la identidad de lo español como católico en tanto

que se define la alteridad como peligro para estabilidad doctrinal del reino; o bien la identidad del pueblo israelita. Este tipo de obras sientan la base de los estudios y proporcionan interesantes datos –aunque no siempre precisos ni suficientemente respaldados– pero los presupuestos de los que parten limitan el alcance de la investigación, en tanto que se produce una reducción de la pluralidad histórica en una división identitaria cuasi esencial. Asimismo, en ambos casos se apunta a la definición de un sujeto colectivo, español o israelita.

En el segundo bloque bibliográfico encontramos una interpretación del fenómeno mucho más compleja que en los predecesores, incluso si el cometido nacional o identitario pueda ser en algunos casos similar a estos. Pese a que la bibliografía en este bloque es dispar, considero que se puede dividir en tres grandes corrientes.

En primer lugar sitúo aquellos autores que, suponiendo o no una identidad previa en los converso-marranos, analizan la cuestión poniendo bajo sospecha las razones históricas de la persecución de conversos, esto es, cuestionando que la Inquisición se creara para extirpar el criptojudasmo. Por ejemplo, Benzion Netanyahu, asumiendo que los conversos habían abandonado el judaísmo mucho tiempo antes de que naciera la moderna Inquisición española, interpreta que el marranismo es un subproducto de la Inquisición, que surge para atajar la ascensión de un nuevo grupo social –los conversos– que amenazaba la hegemonía nobiliaria y clerical cristiano vieja. De este modo se desplazaría la persecución por cuestiones fideístas por la persecución por cuestiones

étnico-raciales. A modo de ejemplo adicional, Antonio José Saraiva parte del mismo presupuesto: la Inquisición es la fábrica de marranos. Sin embargo, el investigador portugués pone el énfasis en las razones económicas de la persecución. En un análisis de clases clásico, Saraiva interpreta que la persecución por cuestiones de fe de la Inquisición es la excusa superestructural de la verdadera lucha económica estructural entre la aristocracia cristiano vieja y la emergente burguesía conversa. Ambas posturas, la de Netanyahu y la de Saraiva, tienen la virtud de abrir el campo de estudio hacia las ciencias sociales haciendo posible el diálogo con otros estudios históricos, más allá de la limitada cuestión de la esencia nacional o religiosa.

En segundo lugar se situaría un tipo de historiografía que si bien es teóricamente poco innovadora o especulativa, el rigor documental que demuestra es sumamente útil para una cabal comprensión del fenómeno histórico del marranismo, como presentan autores como Israel Révah o Nathan Wachtel, en los que el meticuloso trabajo de archivo lleva a afirmaciones más matizadas que el grupo anterior. La presupuesta identidad de lo converso-marrano se fragmenta en la constatación de que se puede hablar de un conjunto de prácticas, preocupaciones, creencias cambiantes e incluso contradictorias que posibilitan hablar de los marranos, pero sin que se constituya una clara unidad, ni de criptojudíos, ni de judeoconversos. La cantidad documental que este tipo de investigadores maneja es sin duda muy útil, aunque el potencial interpretativo del material que sacan a la luz es tratado de un modo parco.

En tercer lugar, habría un tercer grupo dentro de la historiografía crítica. En la estela de los investigadores antes mencionados, este grupo extrae conclusiones teóricas cruciales para una interpretación potente del fenómeno del marranismo. En investigadores como Yirmiyahu Yovel o Gabriel Albiac, el fenómeno del marranismo apunta a actitudes cercanas a posturas inmanentistas en términos teológicos, cosmopolitas en términos sociales y, en general, protoseculares. Precisamente desde este bloque de autores se puede establecer una conexión entre el marranismo y la sociedad plural o democrática. En otras palabras, un campo de estudios que comenzó como indagación acerca de un conjunto social determinado (sea como otredad, sea como resistencia comunitaria) deriva en la pregunta acerca de la génesis de una sociedad plural y diversa, esto es, una sociedad no cerrada sobre unos rasgos étnicos o doctrinales determinados.

Por último, habría un último bloque que representa la recepción filosófica de lo marrano, donde Derrida es un autor clave. Aquí la reflexión no se centra en la historicidad de los marranos, sino en las implicaciones existenciales que un modo de vida como el suyo conllevaba. Cuestiones como la facilidad en que una sociedad puede volverse hostil a miembros de la misma en cuanto se produce un cierre identitario al que estos miembros no se adecúan, la pregunta por la hospitalidad y la ausencia de lugar propio, la vida completamente desposeída, entre otras más, son cuestiones centrales en la asunción teórico-filosófica del marranismo. Continuando estas cuestiones cabe añadir

una línea novedosa en Moreiras en la problemática de la autobiografía (la «autografía») y el marranismo en relación con la infrapolítica.

El uso de la terminología en este contexto no es fácilmente asignable. Se habla de «marranismo» cuando se trata del recurso usado en las líneas de pensamiento filosófico contemporáneo recién mencionadas. Hay que entender que aquí la referencia al «marrano» apunta a una serie de problemáticas respecto de la identidad, la comunidad y la existencia y que si bien el estudio del contexto ibérico relativo a la Inquisición y los conversos y marranos puede servir en la elaboración de tal pensamiento contemporáneo, no se trata en modo alguno de un discurso histórico que quepa identificar con una serie de personajes o escritores en particular. En otras palabras, lo marrano del marranismo es un tipo ideal que abre una serie de líneas de pensamiento, no un actor identificable o constatable históricamente. En términos históricos es más común encontrar «converso» o «cristiano nuevo» a los que, acusación mediante, se les adjetivaba de «judaizante» antes que de «marrano». Sea como fuere, lo que la literalidad de las palabras distingue entre dos ámbitos nítidos (el verdadero converso y el falso converso), la realidad histórica y literaria lo difumina y entremezcla. La distinción entre «verdaderos conversos» y «marranos» (como «falso converso») es harto problemática. El primer bloque bibliográfico antes mencionado caía reiteradas veces en la clara distinción, que asumía sin tematizarla. Una vez más, pretender responder a la pregunta en términos de verdadero o falso presupone que se puede definir con claridad dos identidades religiosas

contrapuestas en un contexto en el que se venían produciendo siglos de mezcla e intercambio a todos los niveles. La comprensión dicotómica de este complejo fenómeno lo denominaré «interpretación inquisitorial», ya que asume que la interrogación del historiador puede desvelar la verdadera identidad del cuestionado, de modo similar a la sospecha de Carlo Ginzburg en su texto *El inquisidor como antropólogo*.

El solapamiento cultural que se producía en la península, el ambiente social bajo el peso de la Inquisición, germen de sospechas y acusaciones (recuérdese que éstas eran además anónimas), las emergentes alternativas en términos religiosos y filosóficos (alumbrados, erasmistas, etc.), que en la época se asociaban con los conversos sin que esta asociación sea necesariamente cierta, son motivos todos ellos para dejar de pensar en términos de «verdadero» o «falso» converso; pero sí son motivos para hablar de lo que en adelante denominaré «lo converso-marrano». Con ello no hago referencia a unos determinados actores o escritores históricamente identificables, sino a una estela de pensamiento, una actitud respecto de la vida y el pensamiento, y las instituciones religiosas y políticas. De este modo se pueden establecer líneas de conexión entre posturas inmanentistas, actitudes ante la exposición pública y el secreto, y la relación con el poder –religioso o secular– y sus partes, entre otros aspectos, sin tener que tratar la identidad religiosa de cada personaje en cuestión ni su *foro interno*. En un sentido parecido conectaba Nathan Wachtel en *La fe del recuerdo*, la obra de Baltasar Gracián, de quien se sabe con seguridad que no era converso, pero cuya conexión con «lo

converso-marrano» es evidente en obras como *El discreto*, o el *Oráculo manual y arte de prudencia*, por su relación con el secreto y el embozo. Otro ejemplo relevante sería la conexión entre la «naturante natura» en Alonso de Cartagena o Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, y el *Deus siue Natura* de Baruj Spinoza, en los que se pueden ver trazas inmanentistas en una estela de pensamiento converso-marrano sin que se afirmen filiaciones respecto de una identidad o comunidad unitaria (al contrario, los tres representan, respectivamente, un converso, un cristiano viejo y un marrano doblemente excluido). Finalmente, en términos específicamente históricos es frecuente hablar casi exclusivamente de «conversos», ya que las denominaciones de «marrano» y «judaizante» son fundamentalmente maneras inquisitoriales de designar al acusado. Como ya hizo Yovel en *The Other Within: The Marranos*, el uso que en adelante daré tanto a «converso» como a «marrano» será prácticamente intercambiable, ya que al dejar de lado la cuestión del *foro interno* de cada personaje, esto es, el cómo sintiera su religiosidad o si acaso había tal cuestión, el espectro que hay entre, por un lado, la pura ortodoxia católica ejercida institucionalmente por la Inquisición y, por otro, la ortodoxia judía representada por las autoridades rabínicas, es considerablemente amplio y difuso como para establecer claras distinciones, so pena de caer de nuevo en la mirada inquisitorial.

Una vez dicho esto, surge la pregunta de si acaso los judaizantes o los marranos son meros subproductos de la Inquisición. Nuevamente aquí se entrecruzan las tesis de

Netanyahu y de Saraiva, pese a que sus trasfondos y pensamientos estén en posiciones bastante alejadas la una de la otra. Ambos autores cuestionan que la creación de la Inquisición fuese la real amenaza de un creciente movimiento (o «conspiración», diría la propaganda), sino que ésta servía para acabar con la influencia cada vez mayor de un grupo social, los judeoconversos, definido no propiamente por su credo sino por su herencia étnica. Sin embargo, la puesta en funcionamiento del aparato de persecución inquisitorial crearía (y no a la inversa) el fenómeno del marranismo, en tanto que la persecución favoreció la aparición de redes de cooperación y protección mutua, a la vez que retorno a la tradición judaica en la medida en que el progreso social y económico en el mundo cristiano se veía cada vez más cerrado. En ese sentido, el contexto social y cultural generado por la Inquisición es, siguiendo la expresión de Saraiva, una «factoría de marranos». Lo apuntado por esta expresión está íntimamente relacionado con «lo converso-marrano», ya que ambas tienden a la borradura de la presunción de identidades cuasi esenciales, como si de constantes transhistóricas se trataran; al contrario, ambas expresiones resaltan que es el contexto, en este caso de opresión, el que genera unas formas de resistencia y de expresión alternativas a la ortodoxia aceptada. Cabría objetar a esta perspectiva algo parecido a lo que Israel Révah objetaba a Saraiva, al criticar la abstracción de problemas religiosos en luchas de diversas clases sociales, de modo que la cuestión judía queda diluida en un análisis materialista de la historia. La crítica de Révah es comprensible hasta cierto punto, pese a que su crítica no incorpora las

herramientas interpretativas que otorga el texto de Saraiva (se ejemplifica en esta controversia el eterno debate entre el filólogo historiador erudito, muy celoso de la estricta rigurosidad de los datos pero apenas sin interpretaciones abarcantes o comprensivas, y el teórico, probablemente menos conocedor de la inmensa cantidad documental pero dedicado a pensar y comprender, aunque sea llevando los textos un poco más allá de sí mismos). Sea como fuere, en la interpretación que voy a desarrollar en este escrito no se borra el elemento judío en una suerte de reducción a lucha de clases, como tampoco era lo que exactamente hacía Saraiva. El elemento judío, como también el elemento islámico, es fundamental en la constitución del espacio ibérico de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna. Sin embargo, es un error pensar que la serie de elementos mencionada con «lo converso-marrano» o «factoría de marranos» sean exclusivamente la persistencia de una identidad exclusivamente judía o musulmana. Los elementos relevantes en esta investigación y que han sido relacionados con lo converso-marrano si bien se encuentran en muchos personajes de ascendencia judía también se han visto diseminados en un conjunto social y textual que va más allá de lo étnicamente judío. Esa diseminación precisamente es necesaria verla para poder pensar unos estudios más allá de los viejos casticismos y las nuevas políticas identitarias que operan en muchos casos según oposiciones binarias o dicotómicas, y que se produce a través de la lengua y las lenguas.

V.2. El origen de un nombre sucio

Pese a todas las disquisiciones bibliográficas, la pregunta central sigue sin ser aclarada, ¿qué es un marrano? ¿quién es un marrano? Fuentes clásicas como el *Tesoro de la lengua* de Covarrubias señalan bajo la voz «Marrano» el sentido religioso como el primero de los significados:

Quando en Castilla se convirtieron los Judíos que en ella quedaron, una de las condiciones que pidieron fue que por entonces no les forçassen a comer la carne del puerco: lo qual protestavan no hazerlo por guardar la ley de Moysen, sino tan solamente por no tenerla en uso y causarles nausea y fastidio.

A partir del significado socio-religioso Covarrubias apunta a dos posibles orígenes de la palabra. En primer lugar, la hipótesis animal: «Los Moros llaman al puerco de un año marrano, y pudo ser que al nuevamente convertido por esta razón, y por no comer la carne del puerco, le llamasen marrano». Asimismo, en la definición de «puerco», Covarrubias dice «muy semejante a este animal es el avariento: porque hasta el día de su muerte no es de provecho», lo cual no menciona explícitamente al judío pero la relación infamante entre la avaricia y los judíos es bastante extendida. En segundo lugar, Covarrubias aporta una de las varias hipótesis teológicas que de este término se han dado. En este caso, «marrano» tendría una connotación mesiánica, «el que espera»:

según otros, marrano, se dixo quasi barrano; porque en Arabigo barrano vale lo mesmo. Y los Arabigos también pudo ser mudassen la m en b y el nombre fuese

de raíz Hebrea; porque algunos quieren se aya dicho marrano de la palabra Caldea, o Siria, Maran-atha, que vale Dominus venit, con que daban en rostro a los Judíos, que esperaban y esperaban hasta hoy el prometido.

Precisamente para Yovel una de las características más marcadas del marrano era la espera y la esperanza interior en un ambiente de disimulo y a la vez inquietud (84). En tercer lugar, Covarrubias se desdice de lo dicho en la entrada de «marrano» y afirma que el término viene del verbo «marrar», que es «faltar, vocablo antiguo Castellano, del qual por ventura (sin embargo de lo dicho) vino el nombre de Marrano del Judío que no se convirtió llana y simplemente».

Entre las fuentes contemporáneas tampoco hay consenso. Según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia de la Lengua Española, «marrano» proviene del árabe *muḥarram* que significa «anatema». Pese a que el ser maldito o excomulgado sea muy adecuado al hablar de los marranos, el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* realizado por Corominas con la colaboración de José Antonio Pascual contradice explícitamente esta hipótesis. Según estos investigadores la etimología que parte de *muḥarram* tiene problemas insalvables de evolución fonética, por lo que propone la hipótesis de que marrano proviene de un sustantivo de la misma raíz, *máḥram*, «prohibido o ilícito», del campo semántico religioso. De esta manera «cuando al morisco español le proponían comer tocino contestaría, pues, *hû(a) maḥrán* “es cosa ilícita”, y es natural que los cristianos aplicaran este nombre a la carne del

puerco que así oían designar. Ello nos explica la aplicación especial de “marrano”, desde fecha muy temprana, a la carne del cerdo» (860). Hay que notar que en el sentido inicial de cerdo la palabra está presente también en el portugués *marrão*, pero sin embargo el sentido despectivo de judaizantes y moriscos relapsos pasó del castellano a los idiomas europeos y peninsulares, como el portugués y el catalán. Además, en el dialecto balear catalán está *xueta*, proveniente de *xuia* (carne de puerco), que da en castellano «chuetas», que es un caso de marranismo mallorquín muy relevante. Sin embargo, el origen de las referencias despectivas no es exclusivo de la Península y las similitudes con otros idiomas son abundantes, como recoge este diccionario: *gourret* («gorrino») en Provenza, *ghinoùja* («cerdito») en el Piamonte, *Saujud* (de *Sau* y *Juden* – «puerca judía») en Austria, entre otros.

Es notable la antigüedad del término «marrano» en su sentido religioso, mucho antes de las más conversiones forzadas más conocidas de finales del siglo XVI y durante todo el siglo XV, ya que según Corominas y Pascual el primer ejemplo ultrapirenaico es del año 1291, por lo que asumen que en la península ibérica hubo de ser más antiguo. En cualquier caso, la animalización asociada al «marrano» es siempre dentro de un mismo conjunto social, esto es, se trata principalmente del falso converso, no del infiel, para el que había otros apelativos:

Es natural que los moros no llamaran «cerdos», sino «monos» u «ovejas» a los judíos, puesto que compartían con ellos la repugnancia por aquel animal. No los

infieles, sino precisamente los musulmanes de allende la frontera son llamados «perros» por los cristianos medievales: al enemigo musulmán iba la expresión del odio del vulgo, al judío disfrazado una expresión de afectado desprecio. Que marrano se aplicara más bien al judío o morisco convertido que al israelita o mahometano fiel a su ley, es natural puesto que a aquél pretendía el vulgo conocerle por su repugnancia por la carne de marrano. (861)

Otra etimología relevante es la dada por Benzion Netanyahu en *The Marranos of Spain*. De acuerdo con este autor, «marrano» sería el resultado de la contracción de las voces hebreas *mumar* (converso) y *anus* (converso forzado) (59). Lo más notable de la obra de Netanyahu es que la rotundidad de su interpretación antes mencionada del marranismo como subproducto de la Inquisición, la que en realidad promueve la sospecha de una herejía judía, inexistente según Netanyahu, para acabar con un nuevo grupo social pujante. De esta manera, se desplazaría el aspecto religioso por el aspecto étnico-racial del judío. Entre las muchas otras etimologías que se ofrecen, cabe mencionar la que hizo Yakov Malkiel al conectar «marrano» con «barrano» o «albarrano» (del árabe *barrânī*) «ajeno o forastero», la cual es interesante por marcar una oposición entre lo propio y lo ajeno, pero que, como señala Corominas (860), es improbable fonéticamente e inverosímil por ser una denominación bastante fría en el contexto de rechazo y pasiones violentas en el que apareció.

Seguramente «marrano» fuera una forma religiosa de denominar al puerco, lo que posteriormente pasó a ser denominación peyorativa del converso, en una manera de identificarlo con un animal prohibido. El converso sería, en este sentido, un animal aborrecible, un animal únicamente prohibido si se está incurriendo en una prohibición aún mayor que es la apostasía. El marrano es un animal doblemente aborrecible, desde fuera si no come cerdo y, por tanto, es visto como judaizante; y desde dentro, si lo come, por mancharse con la carne de un animal impuro.

La aclaración del término «marrano» en un sentido no etimológico no es menos problemática. Carl Gebhardt, en su introducción a las obras completas de Uriel da Costa lo define como «un católico sin fe y un judío sin saber, pero aún un judío en voluntad» («Der Marrane ist Katholik ohne Glauben und Jude ohne Wissen, doch Jude im Willen», XIX). Nada mejor como la experiencia de los converso-marranos ibéricos emigrando a Ámsterdam para comprender el fenómeno en su mayor expresión y crudeza. Las nítidas dicotomías pueden parecer más plausibles en un contexto de persecución de quienes únicamente quedan los procesos inquisitoriales. Sin embargo, se olvida que el converso-marrano, sea que reniegue conscientemente del catolicismo, sea que por su tradición familiar mezcle la religión católica con aspectos de la ley mosaica, no encaja propiamente ni en la ortodoxia católica ni en la rabínica, como les ocurrió a los marranos amstelodamos, Uriel da Costa, Juan de Prado y Baruj Spinoza. Cuando a Spinoza la sinagoga de Ámsterdam le declara *herem*, le declara «maldito de día, maldito de noche».

Por tanto, no hay que perder de vista que el marrano es doblemente maldito, doblemente excluido, lo que es el punto de partida del marranismo como pensamiento contemporáneo¹³ (Moreiras, «Common Political Democracy»).

Cuando las familias de los marranos consiguieron salir de los territorios portugueses o españoles y establecerse en sitios donde podían regresar a la religión de sus ancestros a menudo chocaban con la realidad de no saber realmente qué era la Ley Mosaica. La voluntad de ser judío se constituía en lo que Nathan Wachtel denomina «la fe del recuerdo», ya que de la religión en sí misma no quedaban sino trazas y costumbres, lo que según Wachtel generaba en ocasiones una *doble sinceridad*. Esta fe del recuerdo se conecta con un proceso de identificación que ya no será simplemente religioso (ser judío) sino étnico-racial (proceder de familia judía), lo que generará lo que

¹³ En su vertiente filosófica, lo marrano plantea un interrogante fundamental para la filosofía política, aunque no se reduce a ésta. ¿Hay alguna relación entre la democracia y el marranismo? La pregunta no va en la dirección historiográfica, aunque ahí la respuesta sería afirmativa, en tanto que el pensamiento de marranos como Spinoza va en la dirección de una política en la que se garantice la libertad de expresión y de credo. En un sentido teórico o filosófico, la pregunta apunta más bien a si la política presupone como condición de posibilidad una identidad sobre la que conformarse (identidad nacional, étnica o religiosa). En mi comprensión de esta cuestión diría que lo marrano es una pieza clave para una política democrática sin ser el marrano un sujeto político. Precisamente lo marrano hace mención a algo irreductible a las identidades y a la subjetividad jurídica que, tenido en cuenta, hace pensar un sistema que no precisa de ninguna identidad para constituirse. En realidad éste sería el sistema de garantías del que habla Martínez Marzoa en *El concepto de lo civil*, pero con la particularidad de que lo marrano hace referencia a una dimensión no tratada por éste, pero sí por Moreiras, que es la infrapolítica. En este contexto yo entiendo que tener presente la irreductibilidad de la infrapolítica marrana es condición de posibilidad del sistema de garantías, y añado que lo marrano, interpretado desde la cuestión animal como estoy planteando, incluye a seres no-humanos que, como sucede al marrano en tanto que marrano, están considerados previamente a cualquier subjetivación política o jurídica y, sin embargo, deben ser considerados para que el sistema de garantías sea tal. Esto plantea una toma de posición respecto del debate sobre los derechos de los animales que retomaré en las conclusiones.

fue probablemente la primera red global comercial y social, la perteneciente a la denominada en portugués *Nação*, estudiada extensamente por Jonathan Israel en *Diasporas within a Diaspora*)¹⁴. En este vuelco hacia la cuestión judía en términos étnicos hay prácticamente consenso entre los investigadores, aunque no en el énfasis que Netanyahu pone en las causas raciales/racistas de la Inquisición. Sin embargo, hay un fenómeno que pocos autores le dan la adecuada importancia, y es lo que Yovel denomina «nuevos judíos». Previamente cristianos nuevos por la conversión forzada a la que se vieron sometidos sus familias o ellos mismos, posteriormente judíos nuevos debido a su amplio desconocimiento de la ley mosaica, estos marranos vieron cómo la vuelta a la religión de sus ancestros no era en modo alguno armónica, y las dudas e incertidumbres que la vida como marranos en tierras dominadas por cristianos les había generado se perpetuaron de algún modo en la comunidad judaica. Hay varios factores que provocaron esta situación. Por una parte, se encuentra la laxitud de costumbres propia de quien reniega de la religión dominante pero desconoce la religión familiar. Por otra parte, si bien la fuente más común dentro de las comunidades judías de la Edad Media y

¹⁴ En relación con la nota anterior y con *El concepto de lo civil*, el que la red de judíos y converso-marranos exiliados establecieran lo que fue probablemente la primera red comercial a escala global no es casual. Precisamente en la obra de Martínez Marzoa se establecía como condición de la república democrática o del concepto de lo civil la descualificación de los objetos naturales (esto es, su consideración físico-matemática), la descualificación de los estamentos en virtud del abstracto y formalmente equivalente ciudadano y la potencial reducción de todo objeto a valor de cambio. En esta serie los converso-marranos padecían en su propia persona el desarraigo descualificante (trágico en personajes como Uriel da Costa, productivo teóricamente en Spinoza) y practicaban en sus redes la descualificación comercial en los albores del capitalismo global.

los inicios de la Edad Moderna era el Talmud, para las familias de cristianos nuevos la Biblia sustituía al Talmud. Más allá de una cuestión de conocimiento, esto planteaba una cuestión de autoridad, en la medida en que se podía poner en duda la autoridad de los rabinos. De hecho, casos como el de la comunidad judía de Ámsterdam muestran acciones disciplinarias y de marcado rigor para mantener la ortodoxia doctrinal, en lo que Yovel denomina la «Inquisición Judía» (294; cf. Albiac). La *Epistola invectiva* de Orobio de Castro contra Juan de Prado muestra esta situación de sumisión o expulsión brutal a la que fueron sometidos los marranos de origen hispano-portugués en Ámsterdam:

promptitud para ser enseñado, este animo humilde para recibir doctrina, llama el uso comun docilidad, y eso pedía Selomoh a Dios, le abrió los thesoros de su omnipotencia; porque sabia Selomoh que el medio unico para saber es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recibir doctrina de quien pueda comunicarla.
(Révah, *Spinoza* 89)

El marrano padecía, entonces, la paradoja de una comunidad que buscaba la libertad de religión pero exclusivamente como comunidad, no como individuo, que no tenía sino que aceptar la autoridad de una u otra comunidad religiosa.

V.3. Rizoma marrano

Hasta ahora he trabajado el fenómeno del marranismo desde la problemática suscitada en la bibliografía secundaria, desde su origen como término y el sentido del mismo fenomenológicamente. A continuación voy a tratar otro aspecto igual de conflictivo de este fenómeno: su emergencia o aparición a lo largo y ancho de los territorios de la Monarquía Hispánica, los territorios portugueses y tantos otros territorios del Viejo Mundo.

El principal problema de las interpretaciones dicotómicas («la interpretación inquisitorial» antes mencionada) y aun podría decirse que de la interpretación de la factoría de marranos es que incurre en una interpretación excesivamente genealógica, o bien asumiendo un par de identidades previas mutuamente excluyentes de las que se derivan rasgos, costumbres o posicionamientos, o bien asumiendo la maquinaria inquisitorial como principio generatiz de lo marrano, del regreso nostálgico a la fe pasada. Frente a estas interpretaciones que realizan una suerte de genealogía de lo converso-marrano propongo una interpretación que asuma que hay elementos semíticos diseminados en la contextura ibérica sin que por ello se definan claras y dicotómicas identidades, o sin que haya un sólo elemento, la Inquisición, que explique la aparición en diversos puntos, muchos de ellos inconexos, de huellas de lo converso-marrano. Esta interpretación es expresada o bien desde la diseminación, o bien desde la rizomática, ambas dos expresiones vegetales usadas respectivamente por Derrida y por Deleuze y

Guattari. La metafórica vegetal presente en estos conceptos va a ser crucial para la comprensión de la emergencia de lo converso-marrano y de ciertos rasgos específicos de lo semítico.

Conviene recordar el sentido de la noción de rizoma y la fuerte presencia de términos y conceptos vegetales en el contexto tardomedieval y temprano moderno que ocupa este trabajo. Por una parte, como ya mencioné en el capítulo segundo, el pensamiento categorial fundamental de Occidente, especialmente el precartesiano, en la horquilla entre neoplatonismo y aristotelismo, se organiza en sustancias, distribuidas de lo universal a lo particular según diferencias específicas en el *Arbor Porphyriana*. Con menor influencia para el caso hispánico, no hay que olvidar que uno de los nombres dados en griego antiguo a «fundamento» era el de raíz (ῥίζα), como se ve en Homero, Hesíodo o más marcadamente en Empédocles. Asimismo, los elementos o átomos eran para Anaxágoras y para Epicuro «semillas» (σπέρματα). Por otra parte, el pensamiento cabalístico judío, de suma importancia en la judería ibérica, se expresa asimismo en el árbol sefirótico. Por otra, la totalidad de los saberes según la organización medieval de Ramon Llull es un árbol de árboles, un bosque o una suerte de árbol fractal. En estos ejemplos se estaría ante lo que Deleuze y Guattari denominan «libro-raíz», que es imagen del mundo a partir de un Uno, Ser o Todo (a menudo referidos simplemente como «Dios»). De la unidad principal se derivaría por medio de una lógica fundamentalmente binaria la multiplicidad del mundo. Este modo de proceder es, según

estos autores, un modo de estructuración jerárquica de los entes, organizados en géneros según diferencias específicas.

Frente a ello, se entiende por rizoma una red en la que no hay principio unitario ni genético ni esencial del que se derive la multiplicidad. Cada punto puede ser generador de más conexiones y expandirse sin que haya un plan ni un proyecto del que se deriven; en términos lógicos no hay axiomas de los que derivar argumentaciones y en términos metafísicos no hay principio unitario del que emane la multiplicidad. Asimismo no hay apropiación disciplinar posible de un rizoma, ya que «en un rizoma, por el contrario, cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc.» (Deleuze y Guattari 17). En la medida en que no tiene principio, si se corta y mutila las partes resultantes pueden recomenzar de nuevo. Precisamente esto, en relación con la imposible apropiación disciplinar, muestra que el rizoma como trazador de líneas de fuga, esto es, fisuras en los procesos de sujeción y subjetivación, de estratificación y territorialización.

La teorización del rizoma podría desembocar en dicotomías maniqueas (árbol versus rizoma, sistema de opresión versus línea de fuga), que los propios Deleuze y Guattari advierten:

los rizomas tienen también su propio despotismo, su propia jerarquía [...] no hay dualismo, ni dualismo ontológico aquí y allá, ni dualismo axiológico de lo bueno

y de lo malo, ni tampoco mezcla o síntesis americana. En los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos [...] En el sistema trascendente de los árboles hay deformaciones anárquicas, raíces aéreas y tallos subterráneos. Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos. (47)

Sea como fuere y buscando no caer en la reificación del rizoma, el modo en que voy a incorporar esta teorización deleuziana aquí es para pensar que la emergencia de los elementos converso-marranos, vistos como heterodoxos o heréticos, no es completamente consistente con un principio generatiz, al modo de una diferencia específica dicotómica, que distinga entre lo católico y lo judaico (o cualquier figura de otredad en este contexto). Tampoco se distribuye verticalmente como si de un proyecto organizado se tratase (pese a comunes paranoias antisemitas de una «conspiración judía»). Los brotes de lo converso-marrano se reproducen al modo de los rizomas, especialmente si la comprensión de lo converso-marrano no se reduce a procesos inquisitoriales (esto es, a ciertas personas juzgadas por la Inquisición, acusadas de judaizar u otros), sino que se entiende como las trazas de elementos de lo anteriormente denominado «lo converso-marrano». En ese sentido, el contexto ibérico como red de relaciones propicia el devenir-marrano.

Si se tiene en cuenta no sólo la interacción entre las tres religiones en la península ibérica sino también las repetidas persecuciones religiosas así como las

sucesivas conversiones forzadas y prohibiciones a mantener el estatuto religioso (sea con los visigodos en tiempos del rey Sisebuto, sea con los almohades, sea con la toma de Granada), se entenderá que la cuestión de lo converso-marrano se corresponde mejor con el rastreo de trazas en esta contextura rizomática ibérica, como aquí propongo, que con el fin de establecer una genealogía del marranismo. De este modo se puede ver que lo converso-marrano no se encuentra en la herejía oculta de tal o cual autor, sino diseminada a través del corpus literario hispánico. Pues lo converso-marrano es ineludiblemente un modo de situarse ante el corpus literario, como sostiene Moreiras en *Marranismo e inscripción*:

el registro marrano es el registro de nuestra relación con el archivo, de lo que llamábamos el archivo total de la lengua en su relación con el archivo total de las lenguas, es decir, con la totalidad geofilosófica. Instalarse en esa voluntad marrana es una forma de eludir las trampas del identitarismo pero también a la vez es una forma, política, de hacerse cargo de la tradición, del archivo. (47-48)¹⁵

¹⁵ El hecho de que una lectura marrana sea un modo de toma de posición, política o vital, implica que la interpretación resultante fácilmente puede resultar una interpretación impura o impertinente respecto de cómo están estructurados los saberes filológicos e históricos (no tanto por los saberes por sí mismos cuanto por la organización institucional/departamental). La causa de esta impureza o impertinencia procede de que una interpretación marrana no lo será con atención a un corpus nacional (la literatura española o israelí) ni respecto de una definición disciplinar, del tipo de fijación de un texto o exhaustividad en las influencias, causas y documentos en torno a un aspecto, sino con la potencialidad de un pensamiento existencial o político. Donde la estructuración de los saberes en el contexto de la universidad contemporánea busca especialización, la interpretación marrana genera conexiones rizomáticas que rompen no sólo con la identidad del objeto de estudio sino del marco disciplinar del mismo.

V3.1. Esporas marranas en Maimónides: vivir según la Ley

En su obra *The Marranos of Spain*, Netanyahu aborda el fenómeno del marranismo ibérico desde la óptica rabínica. El problema del que parte la obra es que, según Netanyahu, para cuando se dan dos de los grandes eventos del marranismo (la fundación de la Inquisición española, y el *Decreto de la Alhambra* de expulsión de los judíos), el judaísmo de los marranos era proporcionalmente minoritario. La persecución sería según esta interpretación causada por motivos raciales y políticos y no por una supuesta herejía judaizante. Uno de los problemas de la interpretación de este contexto histórico estaría, de acuerdo con Netanyahu, en la lectura unilateral de las fuentes cristianas. Si se atiende a las fuentes rabínicas (y no hay que olvidar que el judaísmo medieval se asienta más en la enseñanza de la tradición rabínica transmitida por el *Talmud* que la lectura de la Ley mosaica de la *Torá*, pese a que aquél sean las interpretaciones y lecturas de ésta), por lo general afirman que es preferible la muerte a caer en la idolatría. En otros casos, por ejemplo en el rabí Asher ben Yehiel, los conversos forzados (*anusim*) no son traidores, sino desertores cobardes (12). Sin negar que la muerte sea preferible a la conversión, lo que representa la más alta devoción religiosa, la respuesta que Maimónides da en el contexto histórico de la península ibérica de la dominación almohade difiere de las otras posturas rabínicas coetáneas, principalmente noreuropeas. Para Maimónides en *Iggeret Hashmad* (citado aquí según la traducción inglesa de Leon D. Stitskin) es aceptable la conversión para sobrevivir hasta que se pueda escapar a un lugar donde se pueda volver

a la vida según la Ley (de hecho, es lo que se debe hacer porque se trata de vivir según la Ley, no de morir, 116). Incluso las posesiones o la familia no son suficiente justificación para mantenerse en un lugar hostil a la Ley mosaica. Maimónides mismo practicó esta falsa conversión para poder escapar de la península ibérica. Sin embargo, la obligación de huir no es necesaria cuando el judío no se ve forzado a transgredir la Ley en su acto. Como Maimónides mismo señala, la conversión que exigen los musulmanes no lleva a la apostasía sino simplemente a recitar una fórmula vacía («we are not forced to perform any acts of apostasy but just to recite an empty formula», 96). No obstante, en la misma carta advierte de que la permanencia en territorio de idólatras acaba convirtiendo al que se queda en uno de ellos.

La postura de Maimónides debe ser contextualizada en un momento de violentas persecuciones, por una parte, y la intolerancia de otras autoridades rabínicas que sólo aceptaban el martirio y la muerte en caso de conversión forzada (96), por otra. Por ello no puede ser considerada como «marranismo» en sentido estricto (pese a que fuera sospechado para algunos, como el rabino Solomon ben Abraham de Montpellier, que intentó que fuera declarado *herem* quien tuviera las obras de Maimónides al considerar que su visión filosófica –griega aristotélica– amenazaba la cohesión del judaísmo; Caputo *Nahmanides*). Sin embargo, su postura sí refleja una situación de disimulo, secreto y discreción que en distintos grados de intensidad debieron vivir muchos individuos y comunidades enteras, y que, como temieron varias autoridades rabínicas

podía dar lugar a una situación en la que la distinción entre cristianos-idólatras y criptojudíos no fuera tan clara y más bien ocurriera la asimilación de estos o, más radicalmente, la disolución o inadecuación radical de las identidades religiosas establecidas.

V3.2. Esporas marranas en la poesía medieval: el secreto de la canción

Las actitudes y rasgos que son índice de marranismo no son exclusivos del siglo XV en adelante, sino que son el cristalizado de siglos de intermitentes persecuciones y, por ello, presentes con anterioridad. El caso de Maimónides es un ejemplo más entre otros. En la poesía medieval, ya en el horizonte castellano, se encuentran varios casos que reflejan esta situación de ocultación y secreto. Uno de los más notables es el del rabí Sem Tob, judío con formación religiosa (de ahí el nombre «rabí», que no significa necesariamente «rabino» en este contexto), natural de Castilla. Se conocen pocos datos de su vida. Por lo general se le cree nacido en Carrión de los Condes, Palencia, a finales del siglo XIII, aunque Agustín García Calvo en su edición de los *Proverbios morales*, considera la posibilidad de que fuera de Soria y que se trasladara de ahí a Carrión. Como ocurrió varias veces durante la Edad Media, el cambio de rey suscitaba expectativas para la mejora del tratamiento a los judíos, motivo que causó que Sem Tob dedicara sus versos a Pedro I de Castilla. La situación para Sem Tob y para los judíos era bastante inestable y cambiante, lo cual está presente en los *Proverbios* a través de la radical anfibología de

todas las cosas, cambiantes y mudables, regidas por la Fortuna. Esta interpretación era relativamente frecuente en la Edad Media y en el Renacimiento; lo notable de los versos de Sem Tob es la continua exhortación al cambio que debe uno mismo hacer para sobrevivir: «Siquier por se guardar / de los arteros, omre / a menudo mudar / deve la su cotumre» (p. 81, vv 597 y ss, 151). «Costumbres» no tiene por qué significar únicamente cambiar los hábitos de uno sino también los del lugar donde uno se encuentre, cuyo medio más fácil sería cambiar directamente de lugar. Los hombres «por se guardar de daño, / deven mudar costumres / commo quien muda paño» (82). De lo contrario, es cuestión de tiempo que a uno le prendan. La cuestión que surge al leer estos versos y teniendo en cuenta que se trata de un autor judío es el papel de la comunidad en su poesía. En varios lugares afirma el valor de la amistad y el buen trato con los demás, pero en estos versos no se encuentra un alegato palmario de la vida comunitaria como podría esperarse de la protección de las juderías en la Edad Media. Si se tiene algún secreto (*poridat*) no hay sino que callarlo:

Poridat qui quier'la — encobrir d'enemigo,
non la escobrirá — tanpoco al amigo;
ca pued' ocasionar, — fiando de amigo,
que se pueda tornar — con saña enemigo
(p. 139, vv 1669 y ss, 418 y 419)

Estos pueden parecer muy pesimistas pero la advertencia es clara, pues «el omre torpe es / la peor animalla» (p. 119, vv 1313, 329). Sem Tob no dice qué tipo de secreto es al que se refiere, lo claro es que uno está a la intemperie con ello.

El *Romancero viejo* recoge un romance, habitualmente editado en su forma trunca, que muestra también de un modo enigmático y formidable la cuestión del secreto: el *Romance del Conde Arnaldos*. Curiosamente el romance en su versión no trunca es mantenido por judíos sefardíes y pierde completamente el enigma pasando a relatar las aventuras del Conde Arnaldos (no sería extraño tampoco que el sefardita, en tanto que exiliado y reafirmado en la Ley, mantuviese una versión de viaje y aventuras y no la versión incompleta del secreto).

¡Quién hubiese tal ventura — sobre las aguas del mar,
como hubo el conde Arnaldos — la mañana de San Juan!
Con un falcón en la mano — la caza iba a cazar,
vio venir una galera — que a tierra quiere llegar.
Las velas traía de seda, — la ejércia de un cendal,
marinero que la manda — diciendo viene un cantar
que la mar facía en calma, — los vientos hace amainar,
los peces que andan 'nel hondo — arriba los hace andar,
Las aves que andan volando — en el mástil las face posar.
Allí fabló el conde Arnaldos, — bien oiréis lo que dirá:

-Por Dios te ruego, marinero, — dígasme ora ese cantar.

Respondióle el marinero, — tal respuesta le fue a dar:

-Yo no digo esta canción — sino a quien conmigo va. (306)

Lo relevante de esta versión trunca es que «la ventura» del Conde Arnaldos es un cantar que el propio romance no canta, dicho por un marinero que no se sabe quién es ni de dónde viene, mientras que el Conde Arnaldos y su halcón (símbolo de poder) salen a la caza y se encuentran con la galera del marinero. El cantar está en diálogo con la naturaleza (el mar y los vientos) y con sus respectivos animales (peces y aves), que por su constitución aluden al movimiento y al cambio pero que gracias al cantar están en calma y amainados. Sí se sabe adónde quiere llegar el marinero, a tierra, que alude por su parte a lo estable y quieto. Sin embargo, en esa quietud no hay lugar para su canción, que no va a decir al Conde Arnaldos, salvo que con él fuera. La canción es un secreto en movimiento que cambia por donde pasa, como un marrano.

V3.3. Esporas marranas en la literatura del Siglo de Oro: salar al puerco

La vida del marrano atravesada por la ocultación y el secreto no se presenta a sí misma, sino siempre de modo oblicuo. En ese sentido la novela picaresca comparte rasgos esenciales con lo converso-marrano más que evidentes (esta vía ha sido trabajada especialmente por Moreiras). Sin embargo, hay otras obras conocidas por todos en las que lo marrano, que no aparece de frente sino de lado, al margen, pueden pasar

desapercibidas. Un caso de este tipo lo presenta el hilarante capítulo noveno de *Don Quijote* en el que Miguel de Cervantes cuenta cómo llegó a sus manos la historia, ante la risa de un morisco aljamiado:

Preguntele yo que de qué se reía, y respondiome que de una cosa que tenía aquel libro escrita en el margen por anotación. Díjele que me la dijese, y él, sin dejar la risa, dijo:

–Está, como he dicho, aquí en el margen escrito esto: «Esta Dulcinea del Toboso, tantas veces en esta historia referida, dicen que tuvo la mejor mano para salar puercos que otra mujer de toda la Mancha. (86)

Generalmente este episodio se interpreta como ironía, al contraponer la realidad de Aldonza Lorenzo a la idealidad de Dulcinea del Toboso. Sin negar el elemento cómico e irónico del episodio, se dan bastantes elementos conjuntados para pensar una interpretación más profunda del mismo. No sólo que se contextualice desde una ciudad toledana en la que no era difícil encontrar a algún lector de árabe, sea un morisco aljamiado u otro «de otra mejor y más antigua lengua» (86), sino que la referencia que tanta gracia hace al intérprete de lengua árabe es acerca de «la mejor mano para salar puercos». De entrada podría indicar que Dulcinea no era ni judía ni morisca al ser especialista en semejante animal. O bien lo contrario, marcar esa cercanía con el puerco podría disimular su impuro origen. Otra interpretación sería que el marrano es Don Quijote, el puerco al que Dulcinea le echa la sal que necesita. Sin entrar en el debate

acerca de si Cervantes era de origen judeoconverso o no, lo que sí resultan evidentes son algunos rasgos marranos del caballero de la triste figura, así como también en las *Novelas Ejemplares*, por ejemplo, el ya comentado *Coloquio de los perros*. Parafraseando la definición de Gebhardt antes tratada, Don Quijote es un hidalgo sin fe en serlo, un caballero andante que no sabe lo que hace, pero un caballero en voluntad. Como indica Yovel, *Don Quijote* puede ser leído como una crítica anti-hidalga, en la que todas las cosas, partícipes de la locura de Don Quijote, aparentan ser lo que no son: la suave Dulcinea es la agreste Aldonza, los gigantes son molinos, y el yelmo mágico de Mambrino es una vasija de metal... Yovel incluso ve en la esperanza de Sancho en recibir la prometida ínsula una referencia judaizante a la tierra prometida. Más importante aún es el auto de fe simbólico que protagonizan el barbero y el cura con la biblioteca de Don Quijote, al hacer quemar los libros a la ama («entregarlos al brazo seglar» I, 6).

V3.4. Espora marrana final: los marranos en fuga

Cuando se habla de marranos en el sentido estricto de desarraigo y ruptura respecto de toda identidad se suele mencionar a los marranos amstelodamos como los ejemplos más paradigmáticos, como Uriel da Costa, Juan de Prado o Baruj Spinoza. Da Costa, como muestra su *Exemplar Vitae Humanae* y como ha tratado extensamente Albiac, representa el marranismo en su máxima expresión como la trágica desconexión de toda tradición o

identidad comunitaria. La voluntad ignorante de ser judío por parte del marrano abría de un modo desasosegante múltiples preguntas acerca del estatuto y fundamento de las creencias que, una vez llegado (o regresado) a la comunidad judía anhelada, se veían sin respuesta o con respuestas insatisfactorias. La respuesta en muchos casos era, según se citó más arriba, docilidad y humillación ante los que saben, esto es, los rabinos. Aparte de estos ejemplos bastante conocidos, hay otros casos que han dejado suficiente material documental para comprobar ansiedades y desarraigos similares. A continuación voy a tratar dos poetas del siglo XVII, Antonio Enríquez Gómez y Miguel de Barrios, recogidos en la antología *Marrano Poets of the Seventeenth Century* editada por Timothy Oelman. En estos poetas la voluntad de ser judío así como la ignorancia (parcial) de qué significa e implica ello, es presente. Si en algunos poemas la filiación judaica es clara y marcada, en otros la duda y la decepción atraviesa la voz del poema.

Antonio Enríquez Gómez, nacido en Cuenca en 1600 de padre converso y madre cristiano vieja, le ocurrió como a muchas otras familias marranas en las que la detención y condena de uno de sus miembros por judaizante provoca que la familia acabe huyendo a otros lugares, y que en el caso de Enríquez Gómez le llevan a Francia alrededor de 1635. Antes de ello vivió en Madrid donde formaba parte del ambiente de Lope de Vega. No se sabe por qué, pero en 1649 regresa a España, siendo arrestado en 1661 y falleciendo en una cárcel inquisitorial en 1663. En el poema *Cuando contemplo mi pasada gloria*, aparecen numerosas referencias al añoro de la patria y el dolor producido

por la memoria («si pudiera mi amor de lo pasado / hacer de olvido un pacto a la memoria, / quedara el corazón más aliviado» p. 140, v 16-18). Sin embargo, el dolor expresado por el poema va más allá de la añoranza del lugar natal y apunta en una dirección más profunda como es la incapacidad de dar sentido o arraigo en ninguna comunidad y, con ello, la negación de toda identidad de un modo trágico:

No tengo, no, segura confianza
de ver lo que perdí: ¡qué necio he sido!
El bien que yo perdí tarde se alcanza.
Perdí mi libertad, perdí mi nido,
perdió mi alma el centro más dichoso,
y a mí mismo también, pues me he perdido. (vv31 y ss, p. 140)

En España vivía con la sospecha de ser aprehendido por la Inquisición, en Francia, donde en principio podría vivir abiertamente en la comunidad judía, no consigue echar raíces y decide volver a una probable condena o muerte. Los versos que a continuación van a ser citados son inevitablemente enigmáticos. Sea cual fuere la intención del autor, la literalidad del texto desea volver a la ignorancia y al desconocimiento ya que, una vez oída la verdad no resulta en modo alguno placentera (¡Ay de mí! Que perdí (sin arrogancia) / la ciencia más segura y verdadera, / aunque algunos la den por ignorancia, vv55 y ss, p. 142). Si se retoma la definición de Gebhardt otra vez, pareciera en este caso

que el anhelo es de volver a ser marrano, ni católico ni judío, ignorante con una voluntad o deseo tendencial, nunca cumplido:

Salieron, sí, mis esperanzas vanas,
pues pensando volver a mi esfera,
con la esperanza me llené de canas.
Allá dejé mi alma verdadera,
no vivo, no, con la que allí tenía
(o sea ha trocado en otra la primera).
Hallo extranjera la que llamo mía,
pues veo rebelados los sentidos,
huyendo de tan justa compañía.
Fábula vengo a ser de los nacidos,
no es mucho que lo sea, pues llegaron
a aborrecer verdades los oídos. (v85, p. 144)

Otro poeta en el que se encarna lo converso-marrano es Miguel de Barrios. De origen cordobés, huyó con su familia al norte de África y tras algunos viajes intermedios, acabó viviendo a caballo entre Flandes y Ámsterdam. En Flandes era un capitán del ejército y en Ámsterdam parte de la comunidad judía. Finalmente se asienta en Ámsterdam, pero su vida y pensamiento pronto tuvo desavenencias con las autoridades rabínicas (220), en parte relacionadas con su seguimiento de Sabatai Zeví, el autodenominado mesías que

más tarde se convertirá al Islam, generando una corriente de pensamiento dada a las antinomias y a la transgresión como la más alta forma de santidad (Albiac 51). Este movimiento que opera como una suerte de apología de la doble vida e inconsistencia marrana está presente en Miguel de Barrios hasta el paroxismo, escribiendo versos a favor del dogmático Orobio de Castro contra Spinoza, versos a favor de Juan de Prados y, una vez muerto, en contra suya. De acuerdo con Albiac se tratarían de meras estratagemas para conseguir una mejor posición social y económica dentro de los judíos de Ámsterdam (369). Pues, en efecto, como sostiene Yovel, el marrano se manifiesta también como descarnado materialismo pecuniario. Su poema *Real consideración del hombre*, es una clara muestra de este proceder contradictorio:

Yo, ¿para qué nací? Para salvarme.
¿Qué tengo de morir? Es infalible.
¿Dejar de ver a Dios y condenarme?
Triste cosa será, pero posible.
Posible, ¿y si duermo y río y quiero holgarme?
Posible, ¿y tengo amor a lo visible?
¿Qué hago? ¿En qué me ocupo? ¿En qué me encanto?
Loco debo de ser, pues no soy santo. (224)

Por último, si se considera que los tres marranos de Ámsterdam (da Costa, Prado y Spinoza) son la cúspide de lo converso-marrano como desprendimiento de la tradición,

sea en una disolución del Dios personal de la religión en la naturaleza o en el deísmo. En cualquier caso se desvirtúa cualquiera de los modos tradicionales de pensar lo divino, como apunta Moreiras en *Marranismo e inscripción*: «la religión marrana, que es necesariamente traidora a la relación monoteísta sería una relación al secreto más allá de toda ley –en cuanto ley, religión sin religión» (216). Otro paso al límite, propio no del exilio sino del propio contexto ibérico lo da el soneto anónimo *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Ha sido interpretado desde muy diversas posiciones, especialmente porque el uso del imperfecto de subjuntivo genera un sentido ambiguo. Sin embargo, si se piensa con todo el contexto de lo converso-marrano de fondo adquiere un claro significado completamente alejado de posturas ortodoxas o tradicionales. Como señala Luce López-Baralt, la temática del soneto coincide con posturas alumbradas relacionadas con el quietismo y el dejamiento (99) En el soneto no hay ni premio ni castigo, ni cielo ni infierno, no hay trascendencia más allá del cuerpo herido y afrentado de Cristo en la cruz. Como el motor inmóvil aristotélico, el Dios muerto en la tierra mueve a la voz del soneto. Movimiento por sí mismo, no por temor a castigos ni por esperanza de premios, simple y llanamente amor y temor *per se*, pasiones del mundo natural.

No me mueve, mi Dios, para quererte
el Cielo que me tienes prometido
ni me mueve el Infierno tan temido

para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor. Múeveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido;
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas, y tu muerte.

Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que, aunque no hubiera Cielo, yo te amara,
y, aunque no hubiera Infierno, te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera,
pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera. (*Poesía lírica*, 196)

V.4. Pensamiento marrano

La reflexión acerca de lo marrano muestra que es ante todo una cuestión acerca del archivo. Desde diversos posicionamientos políticos e identidades parece que se quiere aprehender al marrano, hacerlo *uno de los nuestros*, o apartarlo como el otro. En cualquiera de los dos casos, la aprehensión fracasa. Se puede perseguirlo, capturarlo e incluso torturarlo para sonsacarle confesiones o darle latigazos para reconciliarse con la comunidad, incluso matarlo o desquiciarlo para que se mate, pero en ninguno de estos casos se aprehende el marranismo del capturado.

Desde el prisma del ejemplar canino la domesticación ya no puede concebirse más desde la excepcionalidad humana sino que se abre a una comprensión de las relaciones del habitar humano en relación multidireccional con otros seres vivos y de un modo paradigmático con los perros. En el caso del ejemplar marrano, no se da tampoco una domesticación, en tanto que dominación de los animalizados, en un sentido unilateral, aunque hay una pretensión de que así sea y la dominación sea total. No es unilateral por los múltiples modos en los que el contexto converso-marrano permea las sociedades luso-hispánicas y en los lugares donde se refugian, desde Toledo hasta Oporto, desde Ámsterdam hasta Curaçao. No es total porque lo marrano es constitutivamente disimulo y distancia de los sistemas doctrinales, de manera que si bien hay domesticación, ésta lo es de modo irónico, en una afirmación ambivalente.

El pensamiento en el registro marrano o de lo converso-marrano es una reflexión acerca de lo singular y de los límites de los pretendidamente definidos sujetos individual y colectivo-comunitario. Por ello, pensar lo marrano es colindante con pensar la cuestión animal. El marrano animal no-humano, el puerco, es un otro aún más otro que mi semejante, «un otro otro» como decía Derrida. El marrano animal humano no es sin más un otro dentro de un sistema de oposiciones entre lo mismo y lo otro, porque no hay vuelta sobre sí mismo válido en tal sistema binario, porque no tal «sí mismo». Ambos desafían la lógica identitaria que sirve como base para que la vida social o política esté determinada por una pertenencia a una comunidad o grupo. En otras palabras, ambos

abren la interrogación acerca de los límites de la violencia y del sacrificio, lo válido y lo inválido. Sería erróneo pensar que esta apertura aboga por la indefinición o la indeterminación de todo límite o de toda identidad. Evidentemente no hay constitución política o social sin límites, como tampoco uno puede vivir sin tener rasgos, condicionantes o trazas de identidad. La cuestión que abre lo marrano es de qué manera estos límites e identidades pueden llegar a justificar el exterminio, social o biológico, por la no pertenencia a estos. Asimismo, supone tener presente que la forma del derecho no se agota en la materialidad de la ley, y confundir estos dos ámbitos provoca que se confunda lo válido con lo que es, el derecho con el hecho. De ahí que pensar lo marrano como humano y como no-humano pone en cuestión identidades más inclusivas como la humanidad. Con ello se apunta a que incluso desde una aceptada humanidad se cometen crímenes contra otros grupos humanos *–deshumanizándolos–* y se justifica un tratamiento como mera materia o medio en un sistema industrial sacrificial de otras formas de vida previamente *animalizadas*. En cualquier caso, hay una lógica del sacrificio operando sin ser pensada. La muerte, el asesinato o el sacrificio, en definitiva, el límite que da fin a toda singularidad es lo que queda impensado y que lo marrano, humano o no-humano, de origen semítico o no. En esa instancia, la de la muerte, el marrano es universal:

Muerte, por lo demás, dice siempre el nombre de un secreto, puesto que firma la singularidad irremplazable; emite el nombre público, el nombre común de un

secreto, el nombre común de un nombre propio sin nombre, por lo tanto, siempre un *schibboleth*, pues el nombre manifiesto de un secreto es, de entrada, un nombre privado, y convierte cualquier lenguaje sobre la muerte en una gran historia de sociedad secreta, ni pública ni privada, semi-privada, semi-pública, en la frontera entre ambas, una especie asimismo de religión oculta del *esperarse* (uno mismo como el uno al otro) con sus ceremonias, sus cultos, su liturgia o sus rituales de marrano. Marrano universal, por así decirlo, más allá de las formas hoy finitas, quizá de la cultura marrana. (Derrida, *Aporías* 121)

CAPÍTULO VI

CONCLUSIÓN

En los capítulos anteriores he tratado hacer diversas calas en la cuestión animal desde la doble óptica de la domesticación y del bestiario como un género sin delimitación disciplinar salvo la filosofía en sentido amplio. Los ejemplares de este bestiario hacen referencia a seres mundanos y cotidianos, sin que se cuente entre ellos a ninguna criatura especialmente exótica, como un basilisco o una sirena. Sin embargo, no por ello los ejemplares expuestos son ajenos a la esfera de la fantasía y la imaginación, ya que el recorrido que he realizado ha pasado de la asunción habitualmente impensada de unos seres cotidianos a la extrañeza acerca de los mismos una vez tematizados. Nociones como «el animal» y «la animalidad» aparecen como verdaderas quimeras compuestas de infinidad de piezas de distintos seres que apenas encajan en un ser consistente. «El animal», especialmente en su vertiente moderna postcartesiana, más que una quimera es una suerte de criatura del Doctor Frankenstein que sólo contemporáneamente enseña sus múltiples descosidos y fisuras ante el inmenso desarrollo del estudio etológico y zoológico, la eclosión de los *Animal Studies* así como el creciente movimiento en favor de los derechos de los animales. En cuanto al ejemplar humano, lo difícil parecía hablar exclusivamente del mismo y no de otras criaturas que iban apareciendo, como el lobo, la oveja, el camaleón y también, aunque han tenido tratamiento aparte, como el perro y el

marrano. Esta proliferación de animales ocurre también en el lenguaje cotidiano, muchos con connotaciones despectivas y sexistas, donde hay burros y cabrones, zorras y víboras, pulpos y tiburones, lince y pájaros. El ejemplar humano es sin duda una criatura proteica.

Estas caracterizaciones quiméricas, proteicas y fantásticas muestran en definitiva que la bestia no se puede reducir ni objetivar completamente en una definición científica ni meramente oposicional con lo humano. El seguimiento de la bestia en lo que a principios de este trabajo he denominado «zoofilosofía» conduce precisamente a la irreductibilidad de la pluralidad de las formas de relación con lo animal. Boria Sax, en el ya citado *Imaginary Animals*, apunta a que el paradigma del naturalismo (esto es, de la ciencia moderna), donde existe la pretensión de distinción clara entre objetos reales y objetos imaginarios, no es ni mucho menos el único paradigma. No sólo en términos etnográficos (por oposición a culturas alejadas de las occidentales) o en términos históricos (por oposición a culturas antiguas), sino en el trato cotidiano, en las representaciones artísticas y literarias y en el modo en que se conciben las leyes y la noción de justicia, entremezclándose rasgos de lo que Sax, a partir de las distinciones del antropólogo Philippe Descola, denomina paradigmas totémicos, animistas y analogistas (42). La multiplicación de perspectivas y la distancia respecto de las identidades fijadas por alguna de ellas ha sido justamente el cometido de este escrito en tanto que bestiario filosófico. La conexión entre los bestiarios y las historias naturales renacentistas y el

paradigma analogista, según el cual el mundo está atravesado de patrones alegóricos, simbólicos y metafóricos, es bastante conocido y evidente. Además muchos rasgos definidos según Descola como totémico-animistas han aparecido a lo largo de este escrito (la identificación con el perro, la virtuosa simplicidad del ratón, entre otros), aunque hay que mantener algunas reservas acerca de estas clasificaciones ya que pueden simplificar otras culturas según distinciones maniqueas del tipo mito versus *lógos*, pensamiento mágico frente a pensamiento racional, todo lo cual acabaría reinstaurando desde la perspectiva occidental logocéntrica los discursos de la exclusividad que eran objeto de crítica desde la cuestión animal. De nuevo, no se trata de difuminar la igualación de ámbitos (real y fantástico, humano y otros animales, lenguaje racional e instinto preconfigurado y ciego) pero tampoco de asumir sin más la nitidez de estas distinciones, como también traté respecto de la domesticación.

Uno de los sentidos de la domesticación, en la comprensión antrozoológica seguida en este escrito, reside en un proceso de animalización que establece y consolida unas estructuras de poder en un periodo prolongado de tiempo, modificando constitutivamente aquellos grupos sobre los que se aplicó semejante proceso, resultando en algo diferente. Un perro difiere constitutivamente de un lobo, así como el marrano arribado a los Países Bajos, perteneciente a una familia que fue forzada a convertirse varias generaciones antes, no es cabalmente definible según identidades previas. Sin embargo, como he planteado a lo largo de este trabajo, la domesticación no provoca un

resultado completo y clausurante; no opera con materia informe, como la cera, sobre la que aplicar una u otra forma. No se trata sólo de que la capacidad del domesticador no sea total, ni de que haya formas de resistencia a este proceso, sino que el proceso mismo no es unilateral ni satisfactoriamente explicado según el paradigma de la primacía del sujeto que domina y modifica al objeto. En la terminología de Deleuze y Guattari, si bien en un plano ideológico la domesticación se presenta como un proyecto arborescente organizado en una relación teleológica y causal clara (el hombre domesticador del animal, el casticismo dominador hegemónico de judíos, moriscos e indígenas), en el giro dentro de las humanidades que supone la consideración de la cuestión animal, interpreto que la domesticación y la relación hombre-animales es rizomática. Se producen cambios y modificaciones a niveles que pasan por debajo del sujeto de poder, como por ejemplo el caso del «adiestramiento» que los caballos hacen sobre sus jinetes y sus investigadores en los ejemplos dados por Despret (115), en los que por medio de la llamada isopraxis (reproducción imitativa inconsciente de un comportamiento) enseñan a los humanos una serie de gestos que sirven de base para una posterior comunicación. Según esta concepción ser un jinete muy avezado pasa por aprender a repetir cierto lenguaje corporal del caballo para que éste entienda las órdenes de aquél, todo ello generalmente desde un saber-hacer sin conocimiento teórico explícito y consciente de ello. Asimismo, en el plano humano, el proceso homogeneizador que supone el contexto inquisitorial provoca modos de expresión oblicuos y alternativos a la ortodoxia, como es el caso ya

tratado del marranismo, extensible al disimulo en la cultura colonial andina (conexión hecha por Nathan Wachtel) y la clandestinidad morisca.

Otra pregunta surge en torno al sentido aquí empleado de domesticación y su relación con la dominación y la explotación. En la mayor parte de este trabajo la domesticación era relativa a procesos de asimilación de la dominación derivada de la animalización. Sin embargo, en otros casos la domesticación venía aparejada de proyectos que buscaban un orden político más justo y equilibrado bajo la inspiración grecolatina antitiránica (como era ejemplo el uso de los perros en el siglo XV) y en otros, como es el caso de Sloterdijk, la domesticación se identificaba con el humanismo y, aunque éste se presentaba como la alternativa al salvajismo, según estas coordenadas toda configuración social, humanista o no, es un modo de crianza y, por ende, de domesticación. Sin entrar en conclusiones generalizadoras acerca de la coimplicación de domesticación y política que parece operar en las *Normas para el parque humano* de Sloterdijk, pues exceden la presente investigación, se trata ahora de retomar la conexión entre domesticación y las llamadas humanidades.

Es preciso tener en cuenta que el término mismo «humanidades» arrastra una carga semántica, como he tratado en los primeros capítulos, que ha provocado que a lo largo de este escrito intente evitar su uso. Dentro del contexto de la cuestión animal y su relación con las humanidades, las posturas más moderadas usan *Human-Animal Studies*, *Anthrozoology*, o simplemente *Animal Studies*, como subdisciplina de los *Cultural*

Studies y/o como giro *animal* dentro de las humanidades. Estas configuraciones disciplinares pueden perfectamente considerar únicamente a los animales como contenido central de sus investigaciones sin acometer una crítica radical de sus presupuestos como disciplina particular o conjunto de disciplinas, y como parte de las humanidades. Ya analicé esta problemática en el capítulo dedicado al ejemplar animal, en la que a menudo se confunden los juicios de valor y las voliciones (por caso, las buenas intenciones para con otros seres sintientes y el fin de la crueldad animal en nuestro sistema productivo) con un cambio de paradigma en el pensamiento. Sin la mentada crítica radical de los presupuestos de las humanidades se producen desajustes teóricos con implicaciones prácticas perjudiciales, como sería buscar el respeto a los animales a partir de una suerte de igualación o comparación con los seres humanos según diversas capacidades, en la que los animales aparecen como una versión disminuida de nosotros mismos. A este respecto recuérdese lo dicho a partir de Wolfe, según el cual ocuparse del estudio de animales y tener una práctica en contra del maltrato no significa *ipso facto* el abandono de las categorías humanistas y metafísicas que son la condición de posibilidad de la dominación que se pretende criticar. Por eso Wolfe (en el artículo «Human, All Too Human») ve insuficiente no sólo la rúbrica de *Animal Studies* sino el modo en que se conciben estos, ya que para éste la cuestión animal plantea con toda radicalidad no ya preguntas sobre este o aquel animal sino que se convierte, junto con la cuestión acerca de la técnica, en un elemento que cambia y

reconfigura totalmente cómo se concibe el cometido y el sentido de las humanidades, lo que lleva al posthumanismo. Quizá sea Derrida quien haya llevado la cuestión animal a su mayor radicalidad ya que para éste pensarla es pensar el entramado conceptual de la metafísica:

no fiarnos de límites oposicionales comúnmente acreditados entre los que se denomina naturaleza y cultura, naturaleza/ley, *physis/nomos*, Dios, el hombre y el animal, o asimismo en torno a un «propio del hombre», [tanto la de no fiarnos de ciertos límites oposicionales comúnmente acreditados] como, no obstante, la de no mezclarlo todo y no precipitarnos, por analogía, hacia una serie de semejanzas o identidades. Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias, afinar el análisis dentro de un campo reestructurado. (*La bestia y el soberano*, 35)

El modo de abordar la cuestión animal en relación con las humanidades en este trabajo toma dos direcciones: por una parte, investigar si los *studia humanitatis* renacentistas pueden ser considerados cabalmente el paradigma antropocéntrico que se le suele atribuir y, por otra parte, el sentido actual de las humanidades habida cuenta de su manifiesta impotencia y crisis en un mundo regido por criterios científico-técnicos y económicos. Acerca de los humanistas renacentistas y su contexto, comenté que muchos de los tópicos acerca del humanismo (término inclusive) se cristalizan en torno al siglo

XIX, y convendría no caer en la indiferenciación entre humanismo decimonónico, humanidades (como *studia humanitatis* y por oposición a las ciencias naturales) y humanistas. En el contexto renacentista se vio una reactivación del tópico de la *dignitas hominis* en oposición al desprecio del mundo material o *contemptu mundi*, pero en el centro de la máquina antropológica aparecía la falta de naturaleza actual del hombre en favor de su potencialidad camaleónica. Sea en forma de la idealidad evangélica del cordero, en la brutalidad conquistadora de los lobos y leones, o en la sospecha del perro cochino, el animal estaba en todo momento en ese centro, aun si lo estaba como un punto ciego. Recuérdese además el sentido de constructo del animal, del que no se excluye, por tanto, a ciertos grupos humanos, como señala reiteradas veces Derrida: «en el lugar de la bestia se puede poner, en esa misma jerarquía, al esclavo, a la mujer, al niño» (56). Acerca del sentido actual de las humanidades no cabe una postura reactiva que pretenda volver a pretendidos mejores tiempos porque las condiciones sociales, productivas, laborales y tecnológicas generan un marco postliterario y postepistolar (en definitiva, posthumanista), que impide que la labor de construcción cultural occidental o nacional de hace unos siglos pueda seguir operando. Asimismo, los intentos de defender las humanidades como un saber que hace mejores personas es tan falso como inefectivo.

Sin embargo, este contexto posthumanista (que no posthumano) no supone el rechazo del estudio de los contenidos de las llamadas humanidades, sino de su antigua pretensión hegemónica. Quizá precisamente ahora que muchas pretensiones

culturales han perdido capacidad política y se han desvelado como ideología y lucha de fuerzas sea muy importante leer y releer con rigor la historia, la filología, la filosofía, el arte y el resto de disciplinas humanistas con una dirección genealógica y crítica, desde conexiones que no estaban o no se veían antes, en un contexto de estudios posthumanista y rizomático. El término posthumanista puede presentar problemas por la partícula «post» si se entiende que los contenidos de las humanidades están superados (u obsoletos, en un sentido económico-tecnológico), lo que no debe ser el caso, sino que debe entenderse en la caída de su función ideológica hegemónica. Como contexto de estudios, el posthumanismo no significa en modo alguno el imitar los métodos de las ciencias naturales, reformulando las humanidades como «ciencias humanas», ni de ser productivo y eficiente frente a la impotencia de las letras. Recordando el sentido de posthumanismo de Wolfe, se trata de asumir el momento histórico posthumanista con la emergencia de los *media* y el consecuente desplazamiento al margen del humanismo, así como la corporalidad o materialidad de los seres vivos en cuya finitud y vulnerabilidad se encuentra la base para una conexión no humanista ni antropocéntrica con los animales.

Volviendo entonces a la pregunta por el valor y el sentido de las humanidades en un contexto posthumanista en el que los saberes humanistas clásicos conviven con nuevas disciplinas y con la reformulación radical de los presupuestos surgen dos tentativas de respuesta. La primera es el rechazo de la pregunta misma por el valor, en

tanto que en la forma de la pregunta ya está inscrita una respuesta que pide utilidad, productividad o un fin otro de sí mismo. La segunda es la consideración de que si tiene algún sentido la práctica con las letras y la lectura que suponen las humanidades, más y cuando si se hace en un contexto en el que su función ideológica decimonónica carece de potencia y desde la asunción del contexto posthumanista, es precisamente el sentido crítico que se puede desprender de esa práctica. Esta práctica puede que no haga mejores personas como a veces se ha pretendido por parte del humanismo, ni produzca nada con un uso tecnológico o económico inmediato, pero hecha con rigor puede dar los elementos para poder juzgar críticamente el presente y que, por usar un refrán animal castellano, no le den a uno gato por liebre. En caso de querer hacerse una promoción de las humanidades debería hacerse reclamando un espíritu crítico sin el cual una sociedad democrática no puede serlo y, volviendo al uso de Sloterdijk del claro del bosque, sin esa crítica contraria a toda reificación identitaria la casa no es vivible ni propiamente claro de bosque. De ahí que si las humanidades todavía tienen algo que decir hoy en día es una reiteración constante –no se olvide el rasgo pedagógico-educativo del proyecto humanista– de ese estudio crítico por medio de las humanidades.

En tanto que la crítica y la zoofilosofía no tienen como cometido la producción de doctrina sino de distancia y revisión sobre los contenidos y de crítica entre ellos, es en todo momento un proceso. Este proceso hace casa, pero en tanto que no producen doctrina nunca se termina de hacer la casa (*domus*) sino que siempre se está a vueltas

con la producción de la misma (domesticación). De ahí que la afirmación de Sloterdijk (sin que por ello se acepten todas las implicaciones de su perspectiva) de conectar humanidades y domesticación deba tenerse en cuenta. No obstante, hasta ahora he conectado las (post)humanidades con un sentido crítico que no siendo ético ni político es fundamental para una política democrática, esto es, el sentido infrapolítico de las posthumanidades. Resta ahora, por tanto, el papel de la cuestión animal y, sobre todo, de los animales, en la red de relaciones entre política e infrapolítica, humanidades y *humanimalidades*, derecho y justicia.

Recuérdese que en el contexto de la cuestión animal lo más problemático surge cuando el ser humano aparece definido por oposición binaria al resto de seres vivos, situándolo en un lugar de excepcionalidad. Esta exclusividad humana está aparejada con concepciones antropocéntricas y centradas en el sujeto y con consecuencias especialmente marcadas a partir de la industrialización. A este respecto Derrida habla de «una guerra» y «dos siglos de lucha desigual» no sólo contra la vida animal sino contra nuestra capacidad de sentir compasión y piedad ante el sufrimiento ajeno:

Esta guerra no tiene edad, sin duda, pero he aquí mi hipótesis: atraviesa una fase crítica. La atravesamos y estamos atravesados por ella. Pensar esta guerra en la que estamos inmersos no es solamente un deber, una responsabilidad, una obligación; es una necesidad, una constricción a la cual, por las buenas o por las malas, directa o indirectamente, nadie podría sustraerse, y hoy menos que nunca.

Y digo «pensar» esta guerra porque creo que se trata en ella de lo que llamamos «pensar». El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él.

Y pensar comienza quizás ahí. (*El animal*, 45)

La cuestión de la guerra está relacionada con un modo de hacer política con, y a partir de, los animales en el proceso más primario de animalización del enemigo. Esta cuestión, retomada en *La bestia y el soberano*, ha seguido en la tradición hispánica y cristiana en general dos figuras animales, el lobo y la paloma (en los ejemplos que he tratado en este trabajo sería más bien la oveja o el cordero):

Lo que el paso de paloma y el paso de lobo tienen en común es que ambos pasos no se oyen en absoluto. Pero uno anuncia la guerra, el señor de la guerra, el soberano que ordena la guerra, el otro ordena silenciosamente la paz. Son dos figuras importantes de la gran zoopolítica que nos preocupa aquí, que no dejará ni deja ya de ocuparnos de antemano. Ambas figuras preocupan nuestro espacio.

(*La bestia*, 22)

De este modo anuncia Derrida una cuestión que excede con creces este escrito pero que no puede dejar de ser referida en estas conclusiones ya que ha estado implícita de un modo u otro a lo largo de este trabajo. Esta cuestión es la de la llamada «zoopolítica». La comprensión de algunos procesos de animalización como domesticación y construcción de la casa (en su doble sentido en tanto que morada y en tanto que lenguaje), nociones éstas impensables aquí sin la cohabitación e interrelación de animales, por una parte, y

sin su explotación y uso, por otra, apuntan a una configuración de la ciudad y la política como «zoópolis». Es crucial tener en cuenta que el «zoo-» de estos términos no tienen nada que ver con la distinción de Agamben entre *zoé* como vida desnuda y *bíos* como vida cualificada; es más, Derrida considera que esa distinción no se sostiene desde Aristóteles mismo y la definición del hombre como *zôon politikón*: «zoo-político, ésa es su definición esencial, es lo que le es propio, *idion*; lo que es propio del hombre es la política; lo que es propio de ese ser vivo que es el hombre es la política, por lo tanto, el hombre es inmediatamente zoo-político, en su vida misma, y la distinción entre bio-política y zoo-política no funciona aquí en absoluto» (404). Entonces, hablar de zoopolítica no es algo nuevo, sino que estaba ya en Aristóteles mismo. Lo nuevo es la guerra de la que antes hablaba Derrida, y que coincide con la dominación tecnológica a escala planetaria de la naturaleza y con la industrialización masiva y creciente del uso de animales en el sistema productivo. Por tanto, los animales son indudablemente uno de los objetos de la política. En tanto que la llamada naturaleza se mantiene ajena a la explotación económica únicamente allí donde no hay utilidad, donde aún no se le ha podido aplicar o donde hay protección jurídica (en forma de parques y reservas naturales), es lógico que haya posicionamientos que busquen la salvaguarda jurídica de la naturaleza y de los animales. En este sentido la teoría política para los derechos de los animales de Sue Donaldson y Will Kymlicka, precisamente en su libro titulado *Zoopolis*, aporta posiciones alternativas y muy sugerentes a esta cuestión, ya que proponen un

discurso que desplaza el énfasis puesto en los derechos negativos de los animales a uno que marca obligaciones concretas de los humanos para con los animales, no en base a las características o capacidades de estos sino de su ambiente vital o forma de vida: «obligaciones que surgen no de características intrínsecas de los animales (como su consciencia), sino de relaciones más geográfica e históricamente específicas que se han desarrollado entre grupos particulares de humanos y grupos particulares de animales» (6, inglés en el original). De este modo tipifican las relaciones jurídicas según tres grandes ambientes/formas de vida y, con ello las distintas obligaciones que conllevan: sea doméstico, liminar (animales que sin ser domésticos viven entre nosotros, ardillas, ratones, gorriones, palomas...) o salvajes. Estas obligaciones van desde el cuidado de alguien dependiente (un animal doméstico) hasta algo tan sencillo como no hacer nada en algunos animales salvajes: dejar de destruir su hábitat, dejar de cazarlos por trofeo, dejar de capturarlos para los zoos o para el mercado de mascotas exóticas.

Perspectivas como estas son importantes debido al ya mencionado y extendido problema que surge en relación con el reiterado riesgo de provocar la indiferenciación entre seres vivos y de aproximarse a estos problemas prácticos desde unos presupuestos teóricos aún constitutivamente humanistas. Esta situación es harto problemática por la aplicación a los animales de categorías sociales y jurídicas, como persona, sujeto y consciencia, entre otras, cuando estas categorías han sido por otra parte objeto de repetidas críticas y reflexiones a lo largo del siglo XX en el contexto de la deconstrucción

de la metafísica, por no perder de vista que la animalización en su sentido moderno empieza precisamente con las series dicotómicas del tipo sujeto/objeto, pensante/extenso, propietario/posesión, cognoscente/conocido. Entre otros problemas que desbordan este trabajo, resulta inquietante que para defender la causa animal se deba otorgar categorías de este tipo al animal en cuestión, porque confirma de un modo involuntario el proceso mismo de animalización en tanto que sólo el poseedor de ciertas características merece un trato sujeto a consideraciones de tipo ético o jurídico, aunque de un modo inverso en lo que podría denominarse la humanización del animal. Por ello, la teoría relacional del derecho basada en relaciones histórico-geográficas por parte de Donaldson y Kymlicka supone un desplazamiento respecto de los discursos basados en esta humanización del animal. Probablemente el modo más apropiado y respetuoso de aproximarse a la cuestión animal, como apunta Sax (43), sea asumiendo que el orden categorial humano no puede imponerse sobre los animales, que quizá ese «sí mismo» tan importante en la subjetividad esté difuminado en la otredad del mundo-ambiente de los animales (aunque Derrida o Deleuze, entre otros, insistirían en que la otredad y la diferencia también atraviesa y difumina la mismidad del yo humano). De modo que si bien es fundamental que el sistema jurídico incorpore en su seno una protección y unas obligaciones rigurosas respecto de lo animal, tal vez no sea descabellado pensar que la zoópolis no pasa necesariamente por la proliferación de subjetividades animales sino por algo más básico y que pasa desapercibido como es la irreductibilidad de las formas de

vida que en el plano del pensamiento se encuentran en una dimensión infrapolítica. Los animales quizá sean antes que ningún otro lo que queda desapercibido pero a la vez es condición de la política, lo que en términos infrapolíticos se llama el suceso de (o exceso que precede a) la política. La cuestión animal, la zoofilosofía, es otro modo de aproximarse a la infrapolítica, como sostiene Moreiras en *Marranismo e inscripción*: «Llamémosle *Chose* lacaniana u ombligo del sueño freudiano, *différance* derridiana o rostro del otro o lo neutro o bien aquello que atañe al pensamiento de lo animal o de lo terrestre fuera del Antropoceno –son nombres imposibles, nombres catacrésicos para pensar el olvido, igual que la infrapolítica lo es para pensar la política» (203).

Precisamente en la salvaguarda de esta dimensión se juega que la zoópolis no derive de nuevo en un paradigma subjetivo antropomorfizante y animalizador, así como que reitere una pregunta por la justicia que no se reduce a derechos particulares ni a cálculo de utilidad. En ello va un pensar la salvaguarda de la dignidad y el bienestar de los animales sujetos a la acción de los humanos sin poner en marcha toda la máquina antropológica de identificación, con las ya conocidas consecuencias animalizadoras.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Editado por José Alcina Franch, Dastin, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Adriana Hidalgo, 2007.
- Albiac, Gabriel. *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Tecnos, 1987.
- Alonso de Cartagena, et al. *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV edición y estudio de la Controversia alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Traducido por Tomás González Rolán et al., Ediciones Clásicas, 2000.
- Álvarez-Uría, Fernando. *El reconocimiento de la humanidad: España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Ediciones Morata, 2015.
- Alves, Abel A. *The Animals of Spain: An Introduction to Imperial Perceptions and Human Interaction with Other Animals, 1492-1826*. Brill, 2011.
- Anglería, Pedro Mártir de. *Décadas Del Nuevo Mundo*. Editado por Edmundo O’Gorman, J. Porrúa, 1964.
- Anónimo. *El alano: poema anónimo del siglo XVII*. Imp. de E. Rasco, 1902.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducido por Tomás Calvo Martínez, Gredos, 2014.
- . *Política*. Traducido por Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández,

- Istmo, 2005.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Altalena, 1981.
- Barrera-Osorio, Antonio. *Experiencing Nature the Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*. University of Texas Press, 2006.
- Barrios, Miguel de, et al. *Marrano Poets of the Seventeenth Century: An Anthology of the Poetry of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez, and Miguel de Barrios*. Editado por Timothy Oelman, Littman Library of Jewish Civilization, 2007.
- Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Clarendon Press, 1996.
- Bernabé Pajares, Alberto, traductor. *Himnos Homéricos; La «Batracomiomaquia»*. Gredos, 2004.
- Bernasconi, Robert, y David Wood, editores. «The Paradox of Mortality: An Interview with Emmanuel Levinas». *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Routledge, 1988, pp. 168-80.
- Beusterien, John. *Canines in Cervantes and Velázquez: An Animal Studies Reading of Early Modern Spain*. Routledge, 2016.
- Borges, Jorge Luis. *Otras inquisiciones*. Alianza Ed., 2008.
- Cacho Blecua, Juan Manuel, editor. *Calila e Dimna*. Ed. Castalia, 2004.
- Calarco, Matthew, y Peter Atterton, editores. *Animal Philosophy: Essential Readings in*

- Continental Thought*. Continuum, 2012.
- Caputo, Nina. *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism*. University of Notre Dame Press, 2008.
- Cartagena, Alonso de. *Libros de Tulio ; De Senetute ; De los ofiçios*. Editado por María Morrás, 1. ed, Universidad de Alcalá de Henares, 1996.
- Casas, Bartolomé de las, y André Saint-Lu. *Brevísima Relación de La Destrucción de Las Indias*. Cátedra, 2011.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Alfaguara, 2015.
- . *Novelas ejemplares*. Cátedra, 2009.
- Cicero, Marcus Tullius. *Defensa del poeta Arquias*. Traducido por Antonio Fontán Pérez, Gredos, 1982.
- Cicerón, Marco Tulio. *M. Tullii Ciceronis Paradoxa Stoicorum = Las paradojas de los estoicos*. Traducido por Julio Pimentel Alvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Columbus, Christopher. *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Editado por Consuelo Varela, Alianza, 1982.
- Corominas, Joan, y José A. Pascual. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos, 2014.
- . *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos, 1980.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Editado

- por Manuel Camarero y Felipe C. R Maldonado, Castalia, 1994.
- Crosby, Alfred W. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge University Press, 2016.
- da Costa, Uriel. *Die Schriften des Uriel da Costa*. Editado por Carl Gebhardt, Winters, 1922.
- . *Espejo de una vida humana , Exemplar humanae vitae*. Traducido por Gabriel Albiac, Hiperión, 1985.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, 2012.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, 2011.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Vázquez Pérez José, Pre-Textos, 2015.
- . *Rizoma*. Pre-textos, 2013.
- DeMello, Margo, editor. *Speaking for Animals: Animal Autobiographical Writing*. Routledge, 2015.
- Derrida, Jacques. *Aporías: morir-esperarse (en) los «límites de la verdad»*. Paidós, 1998.
- . *Dar la muerte ; [La literatura segregada: una filiación imposible*. Traducido por Cristina Peretti y Paco Vidarte, Paidós, 2006.
- . *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editado por Marie-Louise Mallet, Traducido por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Trotta, 2008.

- . «La mano de Heidegger». *Archivos de Filosofía*, traducido por Marcela Rivera Hutinel, vol. 6-7, 2012 de 2011, pp. 365-410.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducido por Vidal Peña, KRK, 2005.
- Despret, Vinciane. «The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis». *Body & Society*, vol. 10, n.º 2-3, 2004, pp. 111-34.
- Diamond, Jared. *Armas, gérmenes y acero: la sociedad humana y sus destinos*. Debate, 2010.
- Díaz Roig, Mercedes, editor. *El romancero viejo*. Cátedra, 2012.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Luis-Andrés Bredlow, Lucina, 2010.
- Duque, Félix. *Contra el humanismo*. Abada Editores, 2009.
- Edelglass, William, et al. *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*. Duquesne University Press, 2012.
- Epicteto. *Disertaciones*. Traducido por Paloma Ortiz García, Gredos, 1993.
- Erasmus, Desiderius. *Adagios del poder y de la guerra y: teoría del adagio*. Traducido por Ramón Puig de la Bellacasa, Alianza, 2008.
- . *El ciceroniano, (o, Sobre el mejor estilo)*. Traducido por Manuel Mañas Núñez, Akal, 2009.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Bestiario de Indias*. Fondo de Cultura Económica, 1999.

- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, II: curso del Collège de France (1983-1984)*. Traducido por Frédéric Gros, Akal, 2014.
- . *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *La arqueología del saber*. Siglo XXI, 2015.
- . *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores, 1968.
- . *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, 2012.
- . *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Editado por Michel Senellart et al., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- García Calvo, Agustín. *Tratado de rítmica y prosodia y de métrica y versificación*. Lucina, 2006.
- García Gual, Carlos, y Diógenes Laercio. *La secta del perro / Vidas de filósofos cínicos*. Alianza, 2002.
- Garin, Eugenio. *El Renacimiento italiano*. Ariel, 1986.
- Gines de Sepulveda, Juan. *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Traducido por Ángel Losada, Instituto Francisco de Vitoria. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Ginzburg, Carlo. *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Traducido por Luciano Padilla López, Fondo de Cultura Económica, 2014.

- Godfrey-Smith, Peter. *Otras mentes. El pulpo, el mar y los orígenes profundos de la consciencia*. Taurus, 2017.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana IV. El reinado de Enrique IV: el final de la Edad Media*. Cátedra, 2007.
- Gracián, Baltasar. *El discreto ; y Oráculo manual y arte de prudencia*. Penguin Clásicos, 2016.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, 2006.
- Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de America*. Istmo, 1988.
- Haraway, Donna Jeanne. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, 2015.
- . *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press, 2015.
- . *When Species Meet*. University of Minnesota Press, 2010.
- Hearne, Vicki, y Elizabeth Marshall Thomas. *Animal Happiness: A Moving Exploration of Animals and Their Emotions*. Skyhorse Pub., 2007.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Ed., 2013.
- . *De camino al habla*. Traducido por Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, 2002.
- . *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Traducido por Alberto Ciria, Alianza, 2007.

- . *¿Qué significa pensar?* Traducido por Raúl Gabás, Trotta, 2010.
- Heráclito. *Razón común: ed. crítica, ordenación, trad. y comentario de los restos del libro de Heraclito*. Traducido por Agustín García Calvo, Lucina, 1985.
- Homero. *Iliada*. Traducido por Agustín García Calvo, Lucina, 1995.
- Hribal, Jason. *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Ochodoscuatro, 2014.
- Israel, Jonathan I. *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews, and the World of Maritime Empires (1540-1740)*. Brill, 2002.
- Jakobson, Roman. «Sobre los aspectos lingüísticos de la traducción». *Teorías de la traducción: antología de textos*, editado por Dámaso López García, Universidad de Castilla La Mancha, 1996, pp. 494-502.
- Kay, Sarah. *Animal Skins and the Reading Self in Medieval Latin and French Bestiaries*. The University of Chicago Press, 2017.
- Kirk, G. S., et al. *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Gredos, 2014.
- Klein, Julius. *The Mesta; a Study in Spanish Economic History, 1273-1836*. Harvard University Press; Oxford Univ. Press, 1975.
- Kristeller, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Editado por Michael Mooney, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Levinas, Emmanuel. «El nombre de un perro, o el derecho natural». *Difícil libertad y*

- otros ensayos sobre judaísmo*, Lilmod, 2008, pp. 181-85.
- . *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, 2009.
- . «Language and Proximity». *Collected Philosophical Writings*, Martinus Nijhoff, 1987.
- Leyte, Arturo. *El paso imposible*. Plaza y Valdés Editores, 2013.
- . *Heidegger: el fracaso del ser*. Batiscafo, 2015.
- Lezra, Jacques. «Translation». *Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary*, editado por Mercedes Bunz et al., Meson Press, 2017, pp. 225-31.
- Llull, Ramon. *Árbol de la ciencia*. F. Foppens, 1664.
- . *Obra escogida*. Alfaguara, 1981.
- López Baralt, Luce. *Huellas del islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Hiperión, 1989.
- López de Palacios Rubios, Juan, y Matías de Paz. *De las islas del mar Océano. Del dominio de los reyes de España sobre los indios*. Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Malaxecheverría, Ignacio. *Bestiario medieval*. Siruela, 2008.
- Malkiel, Yakov. «Hispano-Arabic “Marrano” and its Hispano-Latin Homophone». *Journal of the American Oriental Society*, vol. 68, n.º 4, 1948, pp. 175-84.
- Martín Romero, José Julio. *La batalla campal de los perros contra los lobos: [una fábula moral de Alfonso de Palencia]*. Cilengua, 2013.

- Martínez Marzoa, Felipe. *De Grecia y la filosofía*. Universidad de Murcia, 1990.
- . *El concepto de lo civil*. Metales Pesados, 2008.
- . *Interpretaciones*. Abada, 2013.
- . *Lengua y tiempo*. Visor, 1999.
- . *Lingüística fenomenológica*. A. Machado libros, 2001.
- . *Ser y diálogo: leer a Platón*. Istmo, 1996.
- McHugh, Susan. *Dog*. Reaktion Books, 2004.
- Melville, Elinor G. K. *A Plague of Sheep: Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*. Cambridge University Press, 1997.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Linkgua, 2008.
- Mettrie, Julien Offray de La. *El hombre máquina; El hombre planta y otros escritos*. Traducido por Santiago Espinosa y Angel Jose Cappelletti, El Cuenco de Plata, 2014.
- Montaigne, Michel de. *Los ensayos*. Acantilado, 2007.
- Moreiras, Alberto. «Common Political Democracy: The Marrano Register». *Impasses of the Post-Global- Theory in the Era of Climate Change (vol. 2)*, editado por H. Sussman, Open Humanities Press, 2012.
- . *Marranismo e inscripción, o, El abandono de la conciencia desdichada*. 2016.
- . «Ten Notes on Primitive Imperial Accumulation: Ginés de Sepúlveda, Las Casas, Fernández de Oviedo». *Interventions: International Journal of Postcolonial*

- Studies*, vol. 2:3, 2000, pp. 343-63.
- Morrás Ruiz-Falcó, María. *Manifiestos del humanismo*. Península, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *The Truth of Democracy*. Fordham University Press, 2010.
- Nebrija, Antonio de. *El vocabulario hispano-latino, 1513, de A. de Nebrija: estudio y edición crítica*. Editado por Mònica Vidal Díez, Universidade da Coruña, 2015.
- Netanyahu, Benzion. *The Marranos of Spain*. Cornell University Press, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual, Alianza, 1995.
- . *Humano, demasiado humano*. Traducido por Dolores Castrillo Mirat y Carlos Vergara, 2014.
- . *La voluntad de poder*. Traducido por Dolores Castrillo Mirat, Edaf, 2001.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios*. Editado por Juan Francisco Maura, Cátedra, 1989.
- Pele, Antonio. *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo del renacimiento*. Dykinson, 2013.
- Penna, Mario. *Prosistas Castellanos Del Siglo XV*. Atlas, 1959.
- Pereira, Gómez. *Antoniana Margarita: reproducción facsimilar de la edición de 1749*. Editado por José Luis Barreiro Barreiro, Universidad de Santiago de Compostela, 2000.
- Pico della Mirandola, Giovanni, y Francesco Bausi. *Discorso sulla dignità dell'uomo*.

- Fondazione Pietro Bembo: U. Guanda, 2003.
- Platon. *La república*. Traducido por Fernández-Galiano y José Manuel Pabón, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- Plinio, Cecilio Secundo. *Historia natural: libros III-VI*. Traducido por Antonio Fontán, Gredos, 1998.
- Plutarco. *Vidas paralelas VIII. Demóstenes-Cicerón ; Agis-Cleómenes ; Tiberio-Gayo Graco*. Traducido por Carlos Alcalde Martín y Marta González González, Gredos, 2010.
- Porfirio. *Isagogue*. Traducido por Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Anthropos, 2003.
- Quiroga, Vasco de. *La utopía en América*. Editado por Paz Serrano Gassent, 1. ed, Dastin, 2003.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española, 2017.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. University of California Press, 2010.
- Révah, Israel, et al. *Mémorial I.-S. Révah: Études Sur Le Marranisme, l'hétérodoxie Juive et Spinoza*. Peeters, 2001.
- Revah, Israel S. *Spinoza et Le Dr. Juan de Prado*. Mouton, 1959.
- Rico, Francisco. *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*. Crítica, 2014.
- Rivers, Elias L. *Poesía lírica del Siglo de Oro*. Cátedra, 2013.

- Ronzón, Elena. *Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo XVI: «el conflicto de las facultades»*. Fundación Gustavo Bueno, 2015.
- Roth, Cecil. *A History of the Marranos*. Varda Books, 2001.
- Ruiz, Juan. *Libro de buen amor*. Editado por Alberto Blecua, Cátedra, 2015.
- Salustio, Cayo. *Conjuración de Catilina*. Traducido por José Manuel Pabón, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- Santillana, Iñigo López de Mendoza. *Cuestión a Alfonso de Cartagena*. Biblioteca Saavedra Fajardo, 2005.
- . *Poesías Completas. I, I.*. Castalia, 1975.
- Santoyo, Julio-César. «Edad Media». *Historia de la traducción en España*, editado por Francisco. Lafarga y Pegenaute, Ambos Mundos, 2004.
- Saraiva, Antonio José. *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and its New Christians. 1536-1765*. Brill, 2001.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Editado por Charles Bally et al., Traducido por Amado Alonso, Losada, 2012.
- Sax, Boria. *Imaginary Animals: The Monstrous, the Wondrous and the Human*. Reaktion Books, 2013.
- Sem Tob. *Sermón de glosas de sabios y otras rimas*. Editado por Agustín García Calvo, Lucina, 2000.
- Séneca, Lucio Anneo, y Alonso de Cartagena. *Los cinco libros de Séneca*. Editado por

- José Luis Villacañas, *Tres Fronteras*, 2012.
- Seshadri, Kalpana. *HumAnimal Race, Law, Language*. University of Minnesota Press, 2013.
- Sheldrake, Rupert. *De perros que saben que sus amos están camino de casa: y otras facultades inexplicadas de los animales*. Paidós, 2007.
- Singer, Peter. *Animal Liberation: Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*. Thornsons, 1986.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Traducido por Miguel Ángel Vega, Siruela, 2003.
- . *Normas para el parque humano una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*. Traducido por Teresa Rocha Barco, Siruela, 2008.
- Spinoza, Benedictus de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña, Alianza, 1987.
- Stitskin, Leon D. «Maimonides' Maamar Kiddush Hashem». *Tradition: a Journal of Orthodox Jewish Thought*, vol. 16, n.º n°4, 1977, pp. 95-120.
- Suda On Line: Byzantine Lexicography*. <http://www.stoa.org>. Accedido 18 de septiembre de 2017.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. Traducido por Flora Botton Burlá, Siglo XXI de España Editores, 2010.
- Varner, John Grier, y Jeannette Johnson Varner. *Dogs of the Conquest*. University of

- California Press, 1983.
- Varrón, Marco Terencio. *De las cosas del campo*. Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Wachtel, Nathan. *The Faith of Remembrance: Marrano Labyrinths*. University of Pennsylvania Press, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por Alfonso García Suárez y C. Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México; Crítica, 2004.
- Wolfe, Cary. «Human, All Too Human: “Animal Studies” and the Humanities». *PMLA*, vol. 124, n.º 2, 2009, pp. 564-75.
- . *What Is Posthumanism?* Univ. of Minnesota Press, 2011.
- , editor. *Zoontologies: The Question of the Animal*. University of Minnesota Press, 2010.
- Yovel, Yirmiyahu. *The Other Within: the Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*. Princeton University Press, 2009.